بسم الله الرحمن الرحیم

نشـــریهٔ علمی

# آموزه‌های فلسفه اسلامی

دورهٔ ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، شمارهٔ ۳۸

# فهرست

## مقالات پژوهشی


بازسازی نظریه نظام نیازهای انسانی از منظر ملاصدرا و بررسی تطبیقی آن با نظام نیازهای مزلو ..... ۷

محمد آزادی

واقع‌گرایی اخلاقی و مبانی انسان‌شناختی؛ ارزیابی انتقادی فیزیکالیسم در پرتو آموزه تجرد نفس ..... ۴۳

رسول احمدی، سید مهدی احمدی نیک و علی‌اصغر رجبی اسدآبادی

بررسی تطبیقی-انتقادی مبانی و مؤلفه‌های «معنای زندگی» در اندیشه ویکتور فرانکل از منظر ملاصدرا ... ۷۵

مجید بیگی

نقد و بررسی مبانی فلسفی نظریه شهر خلاق با تکیه بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی..... ۱۰۵

محمدتقی پیربابایی، فاطمه جبارپور مهرآباد و مریم محفوظیان

تحلیل انتقادی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریه فطرت در الهیات اسلامی (با تأکید بر قرائت فلسفی علامه طباطبایی).....۱۵۵

محمد حیدری‌فرد

وحدت عقل نظری و عملی در پرتو انسان‌شناسی فازی ملاصدرا ..... ۱۹۱
کوکب دارابی و حامد علیزاده
بررسی تطبیقی سعادت در اندیشه ملاصدرا و لورین بسر ..... ۲۲۱
علی رضایی و مهران رضایی
سیر تحول اندیشه مشکّک بودن وجود از ابن سینا تا ملاصدرا ..... ۲۵۱
زینب شکیبی
امکان‌سنجی «اخلاق» در هوش مصنوعی: تحلیلی مبتنی بر مبانی «فطرت» درنگرش حکمی آیت الله شاه‌آبادی ..... ۲۸۱
سعیده سادات شهیدی و سیدعلی میرلوحی
نقادی انتقادات غلامرضا فیاضی به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» در نظر ملاصدرا ..... ۳۱۵
محمود صیدی و سید محمد موسوی
تحلیل براهین اثبات قدرت و اختیار الهی در کلام فلسفیِ مکتب حلّهٔ متأخّر امامیّه ..... ۳۳۷
حمید عطائی نظری
رابطهٔ علم و دین در پرتو تعامل گرایی فلسفی ..... ۳۷۵
ابوالفضل محمدی و عباس ایزدپناه

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# Reconstruction of the Theory of the System of Human Needs from Mullā Ṣadrā's Perspective and Its Comparative Study with Maslow's Hierarchy of Needs

**Mohammad Azadi** [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mohammad.azadi@hafez.shirazu.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 24 December 2025
Revised: 25 January 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 2 May 2026

**Keywords:**
Human being, Mullā Ṣadrā, Maslow, fundamental needs, prerequisites of perfection, human soul.

## Abstract

*The human being is a free agent endowed with the capacity to ascend to the highest levels of perfection. Thinkers in philosophical anthropology have advanced diverse views concerning the fundamental needs and prerequisites of the perfection of the human soul. The present study aims to articulate, from the perspectives of Mullā Ṣadrā and Maslow, the fundamental needs and prerequisites of the perfection of the human soul, and to compare the views of these two thinkers. The research method is analytical and comparative. According to the findings, in Maslow's view human needs are divided into two categories—deficiency needs, such as the need for food, and being needs, such as truth-seeking—and a kind of longitudinal hierarchy obtains among human needs. In Ṣadrian thought, by contrast, in order to attain true perfection, the human being must, on the one hand, satisfy the needs of the lower levels of the vegetative and animal soul, and on the other hand, given the principiality of the spiritual dimension, the most fundamental needs pertain to the spiritual dimension. In order to move along the most essential levels of transcendence, the human being must recognise the fundamental needs of the human soul and satisfy them. The prerequisites of human perfection at the level of the human soul are divided into six categories: (1) attainment of divine sciences; (2) performance of elevating deeds; (3) love and longing; (4) faith; (5) a guide for the journey; and (6) the assistance of God and the Active Intellect. Ṣadrā's emphasis on moderation among the various human faculties, the dominance of the human soul, the division of needs into those of the vegetative, animal, and human souls, and the preference for human and metaphysical needs are among the most distinctive features of Ṣadrian thought, which set his thinking apart from that of Maslow.*

**Cite this article:** Azadi, M. (2026). Reconstruction of the Theory of the System of uman Needs from Mullā Ṣadrā's Perspective and Its Comparative Study with Maslow's Hierarchy of Needs. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21 (38),7-42. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7988.1700

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

# Extended Abstract

## Introduction

Abraham Maslow's theory of needs is one of the influential theories in psychology and has also found application in fields such as management and education. However, this theory is based on specific anthropological foundations, and therefore, without examining its foundations, one cannot apply the model of human needs in Islamic systems. The problem of the present research is whether it is possible to reconstruct a system for recognising and regulating human needs from Mullā Ṣadrā's anthropological and psychological discussions, and what characteristics and differences this system has compared to Maslow's model. The importance of this issue lies in the fact that designing educational and managerial models appropriate to Islamic anthropology requires recognising human needs and their relationship with the human being's existential goal.

The aim of the research is to identify the components of the human needs system in Mullā Ṣadrā's thought, explain its characteristics, and compare it with Maslow's system of needs. The main question is: how can the human needs system be reconstructed based on Mullā Ṣadrā's anthropology, and what strengths and limitations does it have compared to Maslow's system? In previous research, topics such as the comparison of Maslow's self-actualised human with the human in Transcendent Theosophy, the factors of human perfection from the perspective of Transcendent Theosophy, the critique of the philosophical foundations of humanistic psychology, and the theory of spiritual needs in Islam have been examined; however, these studies have not directly addressed the reconstruction of a Ṣadrian system of needs and its comparison with Maslow's pyramid. The innovation of the present research lies in the coherent analysis of Mullā Ṣadrā's anthropological and psychological discussions, especially in al-Asfār, al-Mabdå wa al-maʿād, and Mafātīḥ al-ghayb, in order to reconstruct the system of needs and examine its capacity for issues in psychology, management, and education.

The audience of the research includes researchers of Islamic philosophy, psychology, educational sciences, and management, as well as those interested in designing human models within an Islamic framework. The documentary method and the descriptive, analytical, and comparative approach are appropriate to the research goal, because they allow first the theoretical structure of Maslow and then the anthropological foundations of Mullā Ṣadrā to be analysed, and finally the two systems to be compared with regard to their theoretical context. The theoretical framework of the research is philosophical anthropology and the comparative approach, in which the concepts of both views are examined in relation to their general foundations.

## Method

The research was conducted using a documentary method and employing description, analysis, comparison, and inference. The primary sources include Mullā Ṣadrā's works in the field of anthropology and psychology, especially al-Asfār, al-Mabdå wa al-maʿād,

and Mafātīḥ al-ghayb, and works related to Maslow's theory of needs. First, fundamental needs, the hierarchy of needs, and the distinction between deficiency and being needs in Maslow's view were examined. Then, Mullā Ṣadrā's foundations regarding the soul, its levels, and the vegetative, animal, and human faculties were analysed. In the next stage, human needs were examined based on the levels of the soul and the prerequisites for perfection, and finally, the two views were compared. The criterion for comparison was not the superficial similarity of concepts; rather, the anthropological foundations, the human goal, the structure of needs, and the relationship between material and metaphysical needs in both views were considered.

## Findings

In Maslow's theory, physiological needs, safety, love and belonging, esteem, and self-actualisation are among the main needs. Alongside this hierarchy, Maslow also proposes the need to know and understand, and aesthetic needs. Deficiency needs decrease when fulfilled, but growth needs and being values such as truth-seeking, aestheticism, and self-actualisation do not stop when satisfied. Moreover, Maslow's hierarchy is not absolute and completely fixed, and the emergence of higher needs is not necessarily dependent on the complete fulfilment of lower needs.

In Mullā Ṣadrā's thought, the human soul has a unified identity with multiple levels and encompasses the vegetative, animal, and human levels within itself. The substantial motion (al-ḥarakat al-jawharīyyah) of the soul explains the possibility of transition from material and vegetative life to animal life and then human life. In this structure, higher levels use lower faculties, and human perfection depends on the dominance of the human and rational level over the various faculties. Therefore, bodily and animal needs are not negated, but must be fulfilled in moderation and under the management of reason.

Based on the analysis of Mullā Ṣadrā's works, six matters are of fundamental importance in the path of human perfection: attainment of knowledge, especially divine knowledge; performance of righteous and elevating deeds; love and longing; faith; the existence of a guide and companion on the path; and the assistance of God and metaphysical factors such as the Active Intellect (al-ʿaql al-faʿʿāl). From this perspective, metaphysical needs are at the centre of human movement toward perfection and are not limited to a fixed amount. Therefore, the Ṣadrian system cannot be considered a linear hierarchy in which every lower need must be completely fulfilled for a higher need to emerge.

The comparison of the two views shows that Maslow has greater capacity in attending to the ordinary human being, individual and social differences, and the psychological applicability of the theory. In contrast, Mullā Ṣadrā offers a deeper framework in explaining the human existential goal, the levels of the soul, the role of reason, and the place of knowledge, action, faith, and metaphysical factors. At the same time, the Ṣadrian framework has less detail regarding social and cultural differences and the psychological and social needs of ordinary humans, and requires completion for empirical application in the human sciences.

## Conclusion

The research shows that the system of needs reconstructable from Mullā Ṣadrā's thought is not equivalent to Maslow's pyramid, but is a multidimensional and goal-oriented model. In this model, material and animal needs are necessary for human life, but final authenticity belongs to needs related to the actualisation of the human soul and its perfection. The fulfilment of material needs must be done with moderation and under the dominance of reason, and spiritual needs such as knowledge and faith have no fixed ceiling. Therefore, the Ṣadrian analysis is not compatible with a simple and linear conception of the hierarchy of needs.

Theoretically, this model can be a basis for rethinking theories of needs and for dialogue between Islamic anthropology and modern psychology. Practically, it can be used in designing educational and managerial systems; however, for this purpose, it must be completed with psychological findings and social and cultural studies. In conclusion, the research's answer to its main question is that, in Mullā Ṣadrā's view, the human being is a creature with various levels whose material, animal, and human needs are placed in a single structure, and the regulation of these needs must be directed toward the rational and divine perfection of the human being.

### *Author Contributions*

Mohammad Āzādī alone has carried out the research design, collection and analysis of sources, reconstruction of the needs system, comparison of views, and writing of the article.

### *Data Availability Statement*

The research is documentary, and its data have been provided from library sources and published works; no independent dataset has been produced for sharing. All sources are fully cited in the reference list.

### *Acknowledgements*

The author expresses gratitude to the researchers and authors whose works provided the theoretical sources of this research.

### *Ethical Considerations*

The intellectual rights of the authors of the works have been observed, and the sources have been introduced in accordance with the article's scientific citation style. No data fabrication, falsification, or plagiarism has occurred.

***Funding***

The research was conducted without receiving specific financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

***Conflict of Interest***

The author declares that the article contains no conflict of interest.

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

No artificial intelligence tools were used in the preparation or writing of this article. The author takes full responsibility for all content, analyses, and conclusions presented herein.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# بازسازی نظریهٔ نظام نیازهای انسانی از منظر ملاصدرا و بررسی تطبیقی آن با نظام نیازهای مزلو

محمد آزادی [1]

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار بخش معارف اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
رایانامه: mohammad.azadi@hafez.shirazu.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۰۳ /۱۰/ ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

**کلیدواژه‌ها**

انسان، ملاصدرا، مزلو، نیازهای بنیادین، مقدمات کمال، نفس انسانی.

## چکیده

انسان موجودی مختار است که توانایی تعالی به عالی‌ترین مراتب کمال را دارد. اندیشمندان انسان‌شناس در باب «نیازهای بنیادین و مقدمات کمال نفس انسانی» دیدگاه‌های گوناگون دارند. هدف این پژوهش آن است که از منظر ملاصدرا و مزلو، نیازهای بنیادین و مقدمات کمال نفس انسانی و مقدمات دستیابی به کمال بیان گردد و دیدگاه‌های این دو اندیشمند مقایسه شود. روش پژوهش، تحلیلی و تطبیقی است. بنابر یافته‌های پژوهش، طبق دیدگاه مزلو، نیازهای انسانی به دو دسته نیازهای کمبودی مانند نیاز به غذا، و وجودی مانند حقیقت‌جویی تقسیم می‌شود و نوعی ترتب طولی میان نیازهای انسان وجود دارد. طبق تفکر صدرایی، انسان برای دستیابی به کمال حقیقی خود، از یک سو باید نیازهای مراتب پایین‌تر نفس نباتی و حیوانی را تأمین کند، و از سوی دیگر، با توجه به اصالت بعد روحانی، اصلی‌ترین نیازهای بنیادینْ مربوط به بعد روحانی او هستند. انسان باید برای حرکت در اصلی‌ترین مراتب تعالی‌اش نیازهای بنیادین نفس انسانی خود را بشناسد و آن‌ها را تأمین کند. مقدمات کمال انسان در مرتبهٔ نفس انسانی به شش دسته تقسیم می‌شوند: ۱) دستیابی به علوم الهی؛ ۲) انجام اعمال تعالی‌بخش؛ ۳) عشق و شوق؛ ۴) ایمان؛ ۵) راهنمای سفر؛ ۶) یاری خداوند و عقل فعال. تأکید صدرا بر اعتدال میان قوای گوناگون انسانی و مسلط ساختن نفس انسانی و تقسیم نیازها به نیازهای نفوس نباتی، حیوانی و انسانی و ترجیح نیازهای انسانی و فرامادی، از اصلی‌ترین شاخصه‌های تفکر صدرایی هستند که اندیشهٔ او را از مزلو ممتاز می‌کنند.

**استناد:** آزادی، محمد. (۱۴۰۵). بازسازی نظریهٔ نظام نیازهای انسانی از منظر ملاصدرا و بررسی تطبیقی آن با نظام نیازهای مزلو. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۷-۴۲. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7988.1700

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

مزلو به‌عنوان یکی از روان‌شناسان مکتب انسان‌گرا، در باب تعیین نیازهای بنیادین انسان و هرم نیازهای او برای رسیدن به خودشکوفایی، نظریات نوینی ارائه داده که در عرصه‌های مختلف روان‌شناختی، مدیریت و تربیت، مورد استقبال ویژهٔ اندیشمندان و کارفرمایان قرار گرفته است. البته دیدگاه‌های ارائه‌شده به‌وسیلهٔ اندیشمندانی مانند مزلو بر مبانی انسان‌شناختیِ ویژه‌ای ابتنا دارد که با مبانی انسان‌شناختی اسلامی تفاوت دارند. با توجه به این‌که در نظام اسلامی نیز برای طراحی برنامه‌های گوناگونِ ناظر به مدیریت و تربیت منابع انسانی و حرکت به‌سمت ایجاد تمدن جامع اسلامی، باید نظام نیازهای انسان‌ها شناخته شود، ضروری است که برای کشف نیازهای انسانی از منظر اسلامی تلاش ویژه شود. در این عرصه، ملاصدرا به‌عنوان یکی از حکمای اسلامی، در کتاب‌های گوناگون تحلیل‌هایی تفصیلی دربارهٔ چیستی انسان و تبیین نیازهای بنیادین و مقدمات کمال او ارائه نموده است. ازاین‌رو، با خوانش دوبارهٔ اندیشه‌های این حکیم اسلامی می‌توان در جهت کشف و بازسازی نظام نیازهای انسان تلاش کرد. با توجه به این مقدمه، در پژوهش حاضر این پرسش مطرح می‌شود که کدام بخش از اندیشه‌های ملاصدرا می‌تواند در بازشناسی نظام نیازهای انسانی به کار گرفته شود، و با تحلیل دیدگاه‌های این حکیم اسلامی، نظام نیازهای انسانی دارای چه مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی است؟ به بیان دقیق‌تر، نظام نیازهای انسانی که بر مبنای اندیشه‌های انسان‌شناختی ملاصدرا بازسازی می‌شود، چه مؤلفه‌هایی خواهد داشت؟ در ادامه نیز با توجه به دقت، اهمیت و گسترهٔ تأثیرگذاری نظریهٔ مزلو پیرامون نظام نیازهای انسانی در عرصه‌های گوناگون تربیتی، مدیریتی، روان‌شناختی و ... تلاش شده است تا نظام بازسازی‌شدهٔ مبتنی بر اندیشه‌های صدرا، با نظام نیازهای مزلو به‌صورت تطبیقی مقایسه گردد.

**پیشینهٔ پژوهش:** برخی از آثاری که در باب نظام نیازهای مزلو، مبانی انسان‌شناختی ملاصدرا و مقایسهٔ دیدگاه‌های اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه با روان‌شناسی وجودی تألیف یافته‌اند به شرح زیر هستند:

۱. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با عنوان «ملاحظات روان‌شناختی در خصوص مسئلهٔ نفس از دیدگاه ملاصدرا، آبراهام مزلو و کارل راجرز» از ندا امینی؛

۲. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با عنوان «عوامل دستیابی به کمال انسان از دیدگاه حکمت متعالیه و مقایسهٔ آن با دیدگاه‌های روان‌شناسان انسان‌گرا» از فاطمه احمدی گزازی؛

۳. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد با عنوان «نقادی مبانی فلسفی روان‌شناسی انسان‌گرا (با محوریت آثار کارل راجرز) بر اساس حکمت متعالیه» از فاطمه اسماعیلی؛

۴. رسالهٔ دکتری با عنوان «فرایند تکوّن و رشد «من» یا «شخصیت» در فلسفهٔ وجودی ملاصدرا و روان‌شناسی وجودی» از رولو مِی؛[1]

۵. مقالهٔ «بررسی تطبیقی انسان خودشکوفای مزلو با ویژگی‌های انسان در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا»، از فهیمه شریعتی، کبری افشار، در حکمت صدرایی، شمارهٔ ۱ (پیاپی ۷)، سال چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ش.

۶. مقالهٔ «نظریهٔ نیازهای معنوی از دیدگاه اسلام و تناظر آن با سلسله مراتب نیازهای مزلو»، از محمدصادق شجاعی، در مطالعات اسلام و روان‌شناسی، شمارهٔ ۱، ۱۳۸۶ش.

همان‌طور که در عنوان تحقیقات پیشین ملاحظه می‌شود، هیچ یک از این تحقیقاتْ ناظر به مقایسهٔ هرم نیازهای مزلو با نظام قابل استنباط از تفکر ملاصدرا نیست. به‌علاوه، آنچه در تحقیق کنونی گامی فراتر از تحقیقات پیشین شمرده می‌شود، بررسی جامع و دقیق مباحث مرتبط با انسان‌شناسی و علم‌النفس در آثار صدرا مانند جلد ۷ و ۸ اسفار، مبدأ و معاد و مفاتیح الغیب و قرار دادن آن‌ها ذیل ساختاری مقتبس از نظام مسائل و دغدغه‌های دانش‌های نوین علوم انسانی مانند روان‌شناسی، مدیریت و تعلیم و تربیت است. در این مقاله، به‌طور خاص، با تتبع آثار مکاتب مهم مبانی انسان‌شناختی مزلو و هرم نیازهای او بررسی شده است که کدام مبانی انسان‌شناختیِ حکمت متعالیه می‌توانند به تکمیل و بهبود مبانی انسان‌شناختی مزلو و هرم نیازهای او کمک کنند. همچنین به‌طور ویژه بررسی شده است که آیا با بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناسیِ حکمت متعالیه می‌توان به برخی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های تفکر مزلو در باب هرم نیازهای انسان پاسخ داد یا خیر؟ نیز تلاش می‌شود تا برخی نقاط ضعف و کاستی‌های فلسفهٔ صدرا در تأمین مبانی انسان‌شناختیِ لازم در باب هرم نیازهای انسانی و به‌تبع آن در علومی مانند تعلیم و تربیت و روان‌شناسی مشخص شود.

**روش تحقیق:** در این مقاله به روش اِسنادی و با شیوه‌های گزارشی و توصیفی و «تطبیق، تحلیل و استنباط تلاش شده است تا دیدگاه این دو اندیشمند پیرامون نیازهای بنیادین و مقدمات کمال انسانی، تبیین و تحلیل و در نهایت، مقایسه شود و نقاط قوت و ضعف هر دیدگاهْ معین گردد. برای دستیابی به این هدف، ابتدا دیدگاه‌های مزلو در باب نیازهای بنیادین انسان،

1 . Rollo May

سلسله مراتب این نیازها و تفاوت نیازهای کمبودی و وجودی بیان می‌گردد و پس از آن، برخی مبانی نظری صدرالمتألهین در باب هستیِ انسان که دیدگاه او را از سایر اندیشمندان متمایز می‌سازد، بیان می‌شود. در ادامه، ابعاد گوناگون نفس انسانی و تناظر نیازهای انسان با ابعاد نفس او از منظر ملاصدرا تحلیل شده است و سپس مقدمات کمال حقیقیِ نفس انسانی بیان خواهد شد. در نهایت، با کمک روش تطبیقی، نظریات این دو اندیشمند در باب نیازهای انسانی مقایسه می‌شود و نقاط قوت و ضعف هر یک معین می‌گردد. در باب فلسفهٔ تطبیقی، روش‌های گوناگونی ارائه شده است. بنابر روش این مقاله، نمی‌توان مفهوم یا آموزه‌ای را از زمینه و بسترش جدا کرد و آن را با مفهومی یا آموزه‌ای دیگر از مکتبی متفاوت مقایسه کرد. بنابراین باید آموزه‌ها و سنت‌ها را به‌مثابهٔ یک کل و با در نظر گرفتن زمینه‌های تاریخی و... مقایسه نمود (گندمی، ۱۳۹۷، ص. ۹۷). بنابراین در مقالهٔ حاضر تلاش شده است تا در مقایسه و تطبیق مبانی انسان‌شناختی صدرا و مزلو، به بنیادهای نظری، رویکرد، زاویهٔ نگاه و چارچوب اندیشه‌های هر متفکر توجه گردد و بر همین اساس، ریشهٔ برخی تفاوت‌های دیدگاه این دو اندیشمند تحلیل و تبیین شود.

## ۱. مزلو

بنابر دیدگاه مزلو، با تحلیل بشر می‌توان پی برد که انسان‌ها به امور گوناگونی احساس نیاز می‌کنند. از نظر مزلو، برخی از نیازها نیازهای بنیادینی هستند که در میان اشخاص مختلف مشترک‌اند و در واقع، نیازهای بنیادین انسان به شمار می‌آیند. اما برخی از نیازها بنیادین محسوب نمی‌شوند. همچنین به نظر مزلو، استعدادهای انسان صرفاً در شرایط مطلوب می‌توانند شکوفا شوند و ازاین‌رو به بررسی شرایط مناسب، برای ظهور ذات اصیل انسان پرداخته است (مزلو، ۱۳۷۴، ص. ۲۵).

### ۱-۱. فصل‌های ممیز نیازهای بنیادین

نیازهای بنیادین انسان ویژگی‌های زیر را دارند:

۱. فقدان آن‌ها موجب بیماری انسان می‌گردد؛

۲. وجود آن‌ها مانع بیماری می‌شود؛

۳. تأمین آن‌ها و رفع فقدانشان به رفع بیماری منجر می‌گردد؛

۴. در شرایط اختیار و آزادی، شخص آن را بر سایر نیازهایش ترجیح می‌دهد. در واقع، این

نیازها، در شرایط آزاد و مناسب به‌صورت خودانگیخته ظهور می‌یابند و در اشخاصِ نسبتاً سالم می‌توان آن‌ها را یافت.

۵. در شخص سالم، این نیازها دغدغه‌آفرین نیستند یا سطح دغدغه‌آفرینی اندکی دارند. در واقع، شخص سالمی که این نیاز در او تأمین شده است، با این نیاز درگیر نخواهد بود (Maslow, 1968, p. 22; Maslow, 1970, p. 273-274).

بنابر نظر مزلو، برای کشف نیازهای اساسی انسان و کمک به شکوفایی آن‌ها باید شرایطی معین را ایجاد کرد تا به ابراز این نیازها کمک شود. یکی از این شرایط عبارت است از آسان‌گیری در ارضا و ابراز این نیازها؛ باید با ایجاد فضایی آسان و رضایت‌بخش، به شخص اجازه داد تا به‌طور طبیعی، نیازهایش را از میان محدودهٔ وسیعی از امور ممکن، اعلام کند. در واقع، محیط خوب برای شکوفایی انسان محیطی است که دارای تمام مواد خام لازم است و ارگانیسم انسان در آن اجازه دارد تا نیازهایش را بیان نماید (Maslow, 1970, p. 276-277).

**۱-۲. سلسله مراتب نیازهای انسان**

برای دستیابی انسان به کمال و شخصیت ایدئال، چند نوع نیاز در سلسله مراتبی باید تأمین گردد. نیازهای پایین‌تر بنیادین‌تر و شبیه به حیوانات، و نیازهای بالاتر انسانی‌ترند (هرگنهان، ۱۳۹۴، ص. ۷۲۸-۷۲۹). نیازهای بنیادین عبارت‌اند از:

۱. **نیازهای جسمانی (فیزیولوژیک):** رفع گرسنگی، تشنگی و میل جنسی؛ نیرومندترین نیازها برای بقا. با تأمین دائمی، به‌صورت بالقوه درمی‌آیند (Maslow, 1970, p.35-38؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۲-۹۳).

۲. **نیاز به ایمنی:** امنیت، ثبات، نظم، رهایی از ترس و اضطراب. در تعارض با نیاز به رشد، می‌تواند تعیین‌کنندهٔ انحصاری رفتار شود (Maslow, 1970, p.38-43؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۳).

۳. **نیاز به محبت و احساس وابستگی:** جزء نیازهای کمبود و مقدمهٔ توجه به نیازهای رشد (Maslow, 1970, p.43-45؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۳-۹۴).

۴. **نیاز به احترام:** شاملِ الف: قدرت، موفقیت، استقلال، آزادی، و ب: اعتبار، مقام، شهرت، تحسین. تأمین آن منجر به احساس ارزشمندی و اعتماد به نفس می‌شود (Maslow, 1970, p.45-46؛ Maslow, 1368, p. 155؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۴).

۵. **نیاز به خودشکوفایی:** در رأس هرم، گرایش به شکوفایی استعدادهای بالقوه. عدم تأمین

آن موجب بی‌قراری، ناکامی و فقدان سلامت روان می‌شود (Maslow, 1970, p. 46-47؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۵).




**شکل ۱. هرم نیازهای مزلو**

این نیازها بر یکدیگر ترتب دارند و با تأمین نیازهای مرتبهٔ پایین‌تر، نوبت به نیازهای مراتب بالاتر می‌رسد (Maslow, 1970, p.105-117؛ لاندین، ۱۳۹۵، ص. ۳۲۱؛ شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۴۶۵؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۱-۹۲). نیازهای مذکور به‌طور هم‌زمان انسان را برنمی‌انگیزند و در هر لحظه فقط یک نیاز بر انسان تسلط می‌یابد. برای مثال، تا هنگامی‌که گرسنگی انسان برطرف نشده باشد، نیاز او به امنیت، بر انسان تسلط نمی‌یابد (Maslow,1943). مزلو معتقد است هنگامی که ارگانیسم انسان تحت تأثیر و سلطهٔ یک نیاز خاص قرار می‌گیرد، نیاز مذکور می‌تواند کل فلسفهٔ زندگی انسان را متحول سازد. برای مثال، فردِ دچار گرسنگی آرمان‌شهر را جایی می‌بینند که در آن غذا فراوان است (مزلو، ۱۳۶۸، ص. ۱۳۹).

مزلو در ادامهٔ تبیین سلسله مراتب نیازهای انسان، نیازهای دیگری را نیز بیان می‌نماید. این دسته از نیازها که نیازهای ذاتی زیستی هستند، ضمیمه‌ها و پیش‌شرط‌هایی برای نیل به نیازهای اساسی انسان محسوب می‌شوند. هر چه در دستیابی انسان به این دسته از نیازها

خدشه وارد کند، به‌طور غیرمستقیم او را از دستیابی به نیازهای بنیادینش محروم خواهد کرد. برای نمونه، نیاز به آزادی بیان، آزادی جست‌وجو برای حقیقت، انتظار عدالت، صداقت و نظم از این قبیل‌اند. این نیازها به سبب نزدیکی بسیار زیاد به نیازهای اولیه، اگرچه به‌خودی‌خود هدف محسوب نمی‌شوند، ولی اگر تأمین نشوند، دستیابی به نیازهای اولیه نیز تقریباً ناممکن یا با دشواری فراوان مواجه می‌شود. هر چه یک نیاز نقش بیشتری در تأمین نیازهای اساسی انسان داشته باشد، از لحاظ روان‌شناختی اهمیت بیشتری خواهد یافت. برخی از این نیازها عبارت‌اند از: نیاز به دانستن و فهمیدن و نیازهای زیبایی‌شناختی (مزلو، ۱۳۷۴، ص. ۶۸). نیاز به دانستن باید پیش از نیاز به فهمیدن تأمین گردد، زیرا قوی‌تر از نیاز به فهمیدن است. اگر انسان نتواند در ارضای این نیاز موفق عمل کند، حس کنجکاوی را در خود کاهش می‌دهد و موجب می‌شود که با زندگی درگیر نشود و میلش برای زندگی کاهش یابد. همچنین اگر انسان دنیای پیرامون خود را نشناسد، نمی‌تواند برای کسب نیازهای دیگرش مانند امنیت، محبت و احترام، به‌طور مؤثر با جهان اطرافش ارتباط گیرد. به نظر مزلو، بیماری‌های ناشی از نقص‌های شناختی، دقیق و پیچیده‌اند و به‌آسانی قابل تشخیص و شناخت نیستند. ازاین‌رو به‌آسانی از آن‌ها چشم‌پوشی می‌شود (Maslow, 1970, p. 47؛ شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۵-۹۶).

دربارهٔ نیازهای زیبایی‌شناختی حتی نسبت به نیاز به دانستن، اطلاعات کمتری در دسترس وجود دارد. این نیاز در برخی از افراد آن‌چنان اهمیت می‌یابد که شاید بتوان آن را جزء نیازهای اساسیِ این اشخاص به شمار آورد. برای نمونه، برخی افراد، با دیدن زشتی‌ها به‌گونه‌ای بیمار می‌شوند و بیماری آن‌ها صرفاً با قرار گرفتن در محیط‌های زیبا درمان خواهد شد. این حالت تقریباً در تمام کودکان سالم وجود دارد (Maslow, 1970, p. 113-117؛ شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۴۶۶).

### ۱-۳. نکاتی کلی دربارهٔ نیازهای اساسی انسان

مزلو در تبیین ویژگی‌های نیازهای اساسی انسان‌ها، به نکاتی اشاره می‌نماید که به فهم بهتر نظام روان‌شناختی او کمک می‌کند:

۱. نظام سلسله نیازهای انسان نظامی ثابت نیست و تا حدی می‌تواند انعطاف‌پذیر باشد (Maslow, 1970, p. 51-53).

۲. نمود یافتن نیازهای مراتب بالاتر به تأمین صددرصدی و کامل نیازهای پیشین مبتنی نیست (Maslow, 1970, p. 53-54).

۳. شاید نیازهای والاتر انسان، در اثر محروم گذاردن و ترک نیازهای پایین ـ و نه ارضای آن‌ها ـ ظاهر شوند، به‌خصوص در فرهنگ‌های شرقی به این امر اشاره شده است. در مورد این نوع مسائل اطلاعاتی اندکی در دسترس است و باید مطالعهٔ دقیق شوند. این نوع مسائل نمی‌توانند دیدگاه‌های مزلو را دربارهٔ هرم نیازها نفی کنند، زیرا مزلو مدعی نیست که رضایتمندی و کسب نیازهای پیشینْ تنها علت سلامت و خواسته‌های روان‌شناختی است. در واقع، در کنار نظریهٔ رضامندی، باید مؤلفه‌ها و نظریه‌های دیگری مانند نظریهٔ ناکامی، نظریهٔ یادگیری، پدیدهٔ روان‌نژندی، نظریهٔ سلامت روانی، نظریهٔ ارزش‌ها و نظریهٔ انضباط و مسئولیت را نیز تحلیل و بررسی کرد. صرفاً با تحلیل کامل این نظریات می‌توان به‌سمت شناخت کامل رفتار انسان حرکت کرد (Maslow, 1970, p. 59-60). با وجود این، شیوه، میزان و کیفیت رضامندی شخص و دستیابی او به نیازهای اساسی، به‌خصوص در دوران کودکی، می‌تواند نقشی مهم در ایجاد منش‌های گوناگون در شخصیت او داشته باشد (Maslow, 1970, p. 64-66). به عامل تأمین نیازها، عوامل دیگری مانند یادگیری نیز می‌تواند اضافه شود و این نوع عوامل در کنار یکدیگر منش شخص را شکل می‌دهند.

۴. هر چه یک نیاز در مرتبهٔ بالاتری از هرم قرار داشته باشد، ضرورت آن برای بقای محض انسان کمتر می‌شود و بنابراین ارضای آن نسبت به نیازهای دیگر عقب می‌افتد. همچنین ناپدید شدن این نیاز برای انسان نسبت به سایر نیازها آسان‌تر خواهد بود (Maslow, 1970, p. 98).

۵. نباید بر تأمین بیش از حدِ برخی نیازها تمرکز کرد و در یکی از مراحل هرم نیازها توقف نمود، زیرا این امر به مشکلاتی از قبیل رشد ناقص فرد منجر خواهد شد (لاندین، ۱۳۹۵، ص. ۳۲۰-۳۲۱).

### ۱-۴. مقایسهٔ نیازهای کمبود و نیازهای وجودی

بر اساس نظر مزلو، نیازهای انسان دو دسته‌اند: نیازهای کمبود (پایین‌تر، بنیادین‌تر، شبیه به نیاز حیوانات، با تأمین شدن فروکش می‌کنند) و نیازهای رشد یا ارزش‌های هستی (بالاتر، انسانی‌تر، با تأمین شدن شدت می‌یابند، خود هدف‌اند نه وسیله) (شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۸؛ مزلو، ۱۳۷۴، ص. ۷۳-۷۴؛ هرگنهان، ۱۳۹۴، ص. ۷۲۸-۷۲۹؛ ولف، ۱۳۸۶، ص. ۸۱۲).

افراد خودشکوفا به انگیزش رشد و فرانیازهایی چون حقیقت‌جویی، زیبایی‌طلبی و خودشکوفایی دست می‌یابند (مزلو، ۱۳۷۴، ص. ۷۳-۷۴ و ۱۵۱).

بین فرانیازها سلسله مراتب نیست و تقریباً هم‌زمان احساس می‌شوند، دستیابی به آن‌ها تا مرگ ادامه دارد (شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۴۶۹). شکست در فرانیازها به «فراآسیب» می‌انجامد که رشد ابعاد انسانی را متوقف می‌سازد (شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۹۸).

## ۲. ملاصدرا

در این بخش، برای تبیین دیدگاه ملاصدرا در باب نیازهای انسانی، ابتدا اصلی‌ترین مبانی نظری صدرالمتألهین در باب هستیِ انسان، سپس تناظر نیازهای انسان با ابعاد نفس او و پس از آن، مقدمات کمال انسان در مرتبهٔ نفس انسانی بیان خواهند شد.

### ۲-۱. اصلی‌ترین مبانی نظری صدرالمتألهین در باب هستی انسان

برخی از مبانی نظری صدرالمتألهین در باب هستیِ انسان، عبارت‌اند از:

۱) حرکت جوهری نفس (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۳۱، ص. ۲۴؛ شجاری، ۱۳۹۴، ص. ۴۱-۴۲)؛

۲) وحدت نفس انسانی (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۳۳، ص. ۴۷۷-۴۷۸)؛

۳) برخورداری نفس از مراتب گوناگون (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۹)؛

۴) وحدت نفس در عین کثرت و کل قوا بودن؛ نفس واحد است، ولی واحدی که مراتب گوناگونی دارد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۳۳، ص. ۴۷۷-۴۷۸).

### ۲-۲. تناظر نیازهای انسان با ابعاد نفس او

بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، نفس انسان منحصر به نفس عاقله و مرتبهٔ نطقی است و سایر قوا (بدنی) عارض بر حقیقت نفس هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۲۲۷). از نظر ملاصدرا، نفس انسانی محدود به مرتبهٔ عاقله نیست، بلکه جامع تمام احکام و کمالات نباتی و حیوانی است و کثرت آن مراتب در وحدت نفس انطوا دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۳-۱۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۳۱، ص. ۳۰).

ملاصدرا حرکت جوهری انسان را تصویر می‌کند: از مواد جسمانی تا حیات نباتی (تغذیه، تولید مثل، نمو)، سپس حیات حیوانی (حس و حرکت ارادی)، آنگاه زندگی انسانی (علم به کلیات، تمییز حق از باطل و حسن از قبح) (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۳۱، ص. ۴۷). این نفوس در

حدوث و بقا بر هم ترتب دارند و هر قوه زمینه‌ساز مرتبهٔ بعدی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۳۳، ص. ۴۸۸-۴۹۰).

مراتب بالاتر نفس، مراتب پایین‌تر را استخدام می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۰-۱۳۱). قوای برتر از نظر زمانی، پس از قوای پایین‌تر بروز می‌یابند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج. ۳۳، ص. ۵۴۶-۵۴۷). قوای انسانی (با بالاترین مرتبه) مخدوم سایر قوا هستند. در میان قوای انسانی، عقل نظری بر عقل عملی برتری دارد و عقل عملی خدمتگزار آن است. قوای نباتی در استخدام قوای حیوانی عمل می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۱).

سلسله مراتب قوای نفس از بالا به پایین نزد ملاصدرا چنین است:

۱) عقل مستفاد (بقیهٔ قوا در خدمت آن)؛

۲) عقل بالفعل؛

۳) عقل بالملکه؛

۴) عقل هیولانی؛

۵) عقل عملی؛

۶) وهم؛

۷) ذاکره؛

۸) متخیله؛

۹) تحریکی و فاعلی؛

۱۰) ادراکی؛

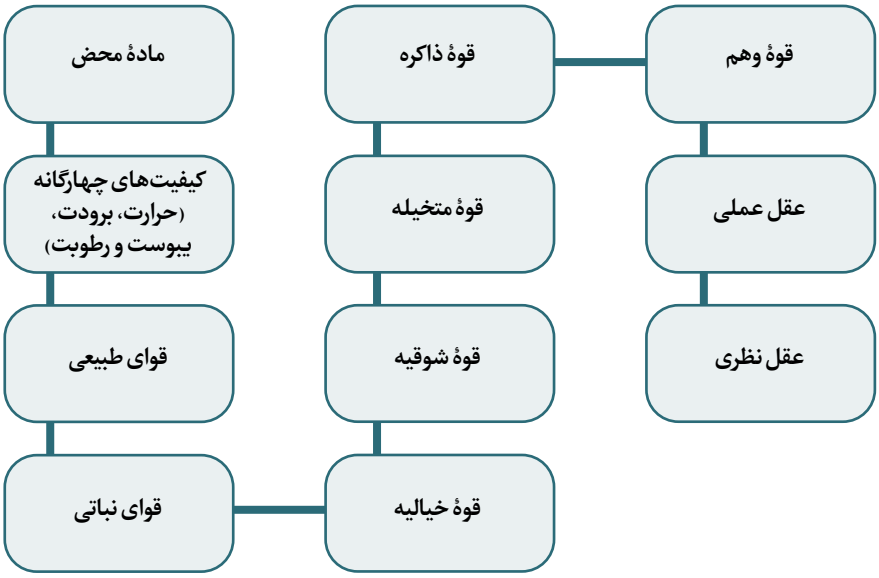
۱۱) قوای نباتی (مولده، منمیه، غاذیه) در خدمت قوای حیوانی؛

۱۲) قوای طبیعی (جاذب، ماسک، دافع، هاضم) در خدمت قوای نباتی؛

۱۳) کیفیت‌های چهارگانه (حرارت، برودت، یبوست، رطوبت) در خدمت قوای پیشین؛

۱۴) مادهٔ محض (آخرین حلقه) که تقویم آن با صورت جرمی و سپس صورت نوعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۱-۱۳۱).

نفس انسان هویتی واحد با مراتب گوناگون دارد. انسان نه مانند فرشتگانْ فقط فراطبیعی، و نه مانند گیاهان و حیوانات فقط مادی است؛ از خاک آغاز شده است، تا اوج هستی حرکت جوهری می‌کند و به هستی جامع می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۸۳).




**شکل ۲. مراتب ابعاد نفس انسانی**

### ۲-۳. مقدمات کمال انسان در مرتبهٔ نفس انسانی

صدرالمتألهین در آثار گوناگون خود، مقدماتی را برای موفقیت انسان در سیر استکمال خویش بیان کرده است. در این بخش به برخی از مهم‌ترین مقدمات استکمال انسان از منظر صدرا اشاره می‌شود.

#### ۲-۳-۱. بهره‌گیری از قوای علمی

ابتدا بیان می‌شود که ملاصدرا بهره‌گیری از قوای علمی و دستیابی به علم را یکی از مهم‌ترین مقدمات کمال انسان معرفی می‌کند. در ادامه، بررسی می‌گردد که چه علومی در کمال‌بخشی به انسان اهمیت دارند.

##### ۲-۳-۱-۱. بهره‌گیری از قوای علمی و دستیابی به علم مهم‌ترین مقدمهٔ کمال انسان

کمال انسان در سلوک به‌سوی حق منوط به دو قوه است: علمی (دستیابی به یقین) و عملی (میانه‌روی قوای شهویه، غضبیه و فکریه برای کسب مکارم اخلاق و عدالت) (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۵).

سوءعاقبت یا از اعتقادات ناشی می‌شود: غلبهٔ اعتقادات تعصبی و تقلیدی با هدف استکبار بر قلب (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۹۹)؛ یا از اعمال: استیلای حب دنیا و جاه‌طلبی (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۹۹-۱۰۱).

ملاصدرا برترین جزء انسان را قلب و عقل می‌داند و سعادت را لذت و ادراک ملائم هر قوه تعریف می‌کند. ازآن‌جاکه ادراک ملائمِ قلبْ معارف الهی است، برترین علم علوم الهی است که به کمال انسان می‌انجامد. بنابراین نمی‌توان افعال جسمانی را با کمال علمی این قوهٔ رئیسی مقایسه کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۳۳).

**۲-۳-۱-۲. معرفی برترین معارف مؤثر در کمال انسان**

از میان معارف گوناگون، باید دانشی را برگزید که به تکمیل گوهر درونی انسان کمک کند. بنابراین دانش‌های حقیقی بر دانش‌های اعتباری و دانش‌های عقلی بر نقلی ترجیح دارند. انسان باید به حکمت نظری (برای شناخت خدا، جهان و انسان) و حکمت عملی (برای سعادت اخروی) دست یابد:

**حکمت نظری:** شناخت یقینی لقاءالله، ذات، صفات و افعال خدا (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص. ۲۸۸). سپس علم به عالم انسانی و کیفیت زندگی دنیوی و اخروی واجب است. بی‌بهرگی از این دو، نقص در قوام وجود و کمال حقیقت است (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص. ۲۸۸). این علوم با حکمت نظری حاصل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳-۴).

**حکمت عملی:** برای تخلق به اخلاق الهی و کسب کمالات مقدمیت دارد و با طمأنینه در مراتب هستی، قوا را تحت امامت عقل قرار می‌دهد. غایت آن انجام امور خیر و تسلط عقل بر ابعاد جسمانی است؛ ثمرهٔ نهایی فنا در مافوق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳-۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۷۱-۷۲ و ۱۲۵).

علوم بشری و حسی و تخیلی، باطل و در عالم آخرت زایل می‌شوند، فقط علوم حقیقی باقی می‌مانند (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص. ۲۸۸). اما بدن مَرکب نفس برای کمال و دنیا مزرعهٔ آخرت است. انسان به تدبیر زندگی شخصی و به سبب مدنیٌ بالطبع بودن، برای تأمین معاش و وظایف اجتماعی از علوم و فنون بهره گیرد (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۹-۱۴۲؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۸۸).

**۲-۲-۲. عمل**

مراتب عالی انسانی فقط با سلوک، انقطاع از خلق، ریاضت و مجاهدت حاصل می‌شود نه

صرف مطالعهٔ کتاب‌های علمی (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۵۹). علوم حقیقی و معارف اخروی با انقطاع از دنیا و سیر به‌سوی خدا حاصل می‌شوند. علوم ذوقی و کشفی فقط از راه ذوق و کشف به دست می‌آیند و محبت دنیا مانع آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۶۱).

نفس انسان مانند آینه مستعد تجلی حق است، اما پنج عامل باعث محرومیت از علم می‌شوند:

۱) نقصان ذاتی عقل (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۸)؛

۲) کدورت معاصی (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۸)؛

۳) عدول از جهت حقیقت با وجود طاعت، به دلیل اهتمام به معیشت دنیا نه تفکر در حقایق ربوبی (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۸-۳۶۹)؛

۴) حجاب تقلید (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۹)؛

۵) جهل به مسیر دستیابی به مطلوب (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۹؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۹-۳۷۰)؛

علم حقیقی با رفع این موانع، خلوص نیت و دفع موانع داخلی و خارجی حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۲۲).

**۲-۳-۲-۱. نظام رتبه‌بندی اعمال**

اعمال از منظر تأثیر در کمال انسانْ دارای یک مرتبه نیستند. برترین اعمال دنیوی اعمالی‌اند که به کمک آن‌ها نفوس به معرفت دست می‌یابند. بنابراین تعلم، درس خواندن و تعلیم، هدایت و ریاست جامعه با هدف دستیابی نفوس انسانی به معرفت، برترین اعمال هستند. سپس اعمالی که به بقای حیات بدن انسان و پس از آن، اعمالی که به حفظ اعمال و معیشت افراد حفظ می‌شود، اهمیت دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۹۸). در مقابل، عظیم‌ترین کبایر اعمالی هستند که از معرفت خداوند، انبیا و ائمه علیهم‌السلام جلوگیری می‌کنند. بنابراین هیچ گناهی بدتر از کفر و جهل به عقاید الهی نیست. پس از آن، اعمالی قرار می‌گیرند که به حیات انسان آسیب می‌رسانند. بنابر این معیار، قتل نفس نیز از گناهان کبیره محسوب می‌شود. زنا و لواط نیز به سبب ایجاد تشویش در نسبت‌ها و تناسل و قطع نسل، در رتبه پس از قتل قرار می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۹۹). در رتبهٔ بعد، گناهان مالی هستند، زیرا اموال در تأمین معیشت انسان‌ها نقش مهمی دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۵۰۰).

**۲-۳-۲-۲. مهم‌ترین اعمال مؤثر در کمال انسان**

مهم‌ترین اعمال مؤثر در کمال انسان:

**۱. زهد:** رفع حجاب‌ها و باز پس دادن امانات مراتب پیشین (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۷۰).

**۲. ریاضت:** اگر قوای حیوانی مطیع روح نباشند، قوهٔ ناطقه را به خدمت می‌گیرند. ریاضت دو نوع است:

- جسمانی: مجاهدت با قوا مانند تطهیر بدن (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۸۷-۶۸۸)؛
- روحانی (تزکیه و تحلیه): تزکیه یعنی پاک شدن از رذایل ریشه‌دار در عشق به دنیا (حرص، کبر، حسد) که از سه قوهٔ شهوت، غضب و مدبر حیات بدنی برمی‌خیزند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۹۰).

**۳. عبادت و ذکر:** عبادت غایت نهایی خلقت انسان است (ساری عارفی؛ کهنسال، ۱۴۰۳) و دو نوع دارد:

- بدنی و جهری (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶)؛
- قلبی و سری (عبادت ذاتی و ملکوتی) که والاترین مصداق آن معرفت حق، مقربین، کیفیت بعث رسل، نزول کتب، معرفت انسان و صیرورت او در معاد است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶-۳۷).

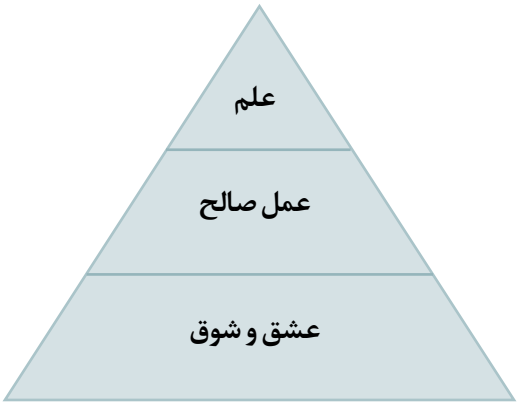
**۴. تسویه و تعدیل قوا:** تسویه مقدمهٔ تعالی در مراتب گوناگون است (نباتی ← حیوانی ← انسانی) (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۰). تسویهٔ ابتدایی غیراختیاری است، اما تسویه برای روح الهی اختیاری است. تنها کسانی که قوای غیرعقلانی را تسویه و عقل را حاکم کنند به سعادت می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۴۴). اگر صفات سبعیت، بهیمیت و شیطانیت غلبه کنند، حقیقت انسان به آن‌ها تغییر می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۲۹۰). شهوت و غضب برای بقا در دنیا حکیمانه آفریده شده‌اند، اما باید پس از تأمین غایت (مانند خوردن کافی) سکون یابند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۱۳-۲۱۴). انسان باید اعتدال را در هر قوه و میان همهٔ قوا رعایت کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۵۳). اعتدال در شهوت، غضب و ارتباط با دیگران، عدالت نامیده شود. کسی که به عدالت و نیز حکمت نظری (علم به حقایق اشیا) دست یابد، قوای علمی و عملی‌اش را کامل کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۵۳).

### ۲-۳-۳. عشق، محبت و شوق

بحث از عشق، محبت و شوق، در اندیشهٔ ملاصدرا از دو منظر بررسی شده است:

۱) غاییت. بنابر دیدگاه ملاصدرا، صفت عشق به خداوند متعال، کعبهٔ آمال، قبلهٔ مقاصد و تمام اعمال دانسته شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۲؛ خسروپناه، ۱۳۹۵، ص. ۸۹).

۲) وسیله و مقدمهٔ کمال بودن. هر موجودی دارای عشقی جبلی یا شوقی غریزی و حرکتی ذاتی به‌سمت طلب حق است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۵). در هرم ملاصدرا، شوق و عشق به‌عنوان مقدمه و موجب بعث به‌سمت عمل صالح، و عمل صالح مقدمهٔ علم معرفی شده است. عمل صالح جز به‌وسیلهٔ شخصی که به خداوند متعال محبت حقیقی دارد، صادر نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۸-۱۳۹).




**شکل ۳: هرم دستیابی به علم الهی از منظر ملاصدرا**

**۲-۳-۴. ایمان**

دیدگاه رایج این است که حکمت نظری و نقش بستن عالم بیرون در درون انسان، غایت نهایی تکامل است، اما قراین نشان می‌دهد که دیدگاه حقیقی ملاصدرا متفاوت است. جوادی آملی تفاوت علم و ایمان را چنین تبیین می‌کند:

- علم: پیوند موضوع و محمول توسط عقل نظری، ضروری و بدون تأثیر اراده؛
- ایمان: پیوند جان آدم با عصاره قضیهٔ علمی توسط عقل عملی و از طریق اراده و جهاد اکبر (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۱۵۴-۱۵۵ و ۱۵۷-۱۵۸).

اتحاد عاقل و معقول در شأن نظری نفس حاصل می‌شود، اما پیوند عقل عملی با قضایای علمی فقط با جهاد اکبر (مبارزه با شهوات، همراه با فعل و اراده) به دست می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۱۵۷-۱۵۸).

بنابراین کمال انسان فقط به استکمال قوهٔ نظری محدود نیست، بلکه با تحصیل همهٔ کمالات نظری و عملی و وحدت قوای نفسانی حاصل می‌شود، به‌گونه‌ای که عقل عملی به هر

چه عقل نظری می‌رسد ایمان آورد. در این صورت، ایمان (کمال قوهٔ عملی) کمال حقیقی قوهٔ نظری نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج.۱، ص. ۱۵۸).

ملاصدرا نیز به این مطلب واقف بوده است. ازاین‌رو در جلد اول اسفار، هنگام تبیین غایت حکمت نظری و عملی، فقط آیاتی را ذکر می‌کند که ایمان را غایت نهایی آفرینش معرفی می‌کنند نه آیاتی که علم را غایت می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج.۱، ص. ۱۵۸-۱۵۹).

**۲-۳-۵. دلیل و رفیق سفر**

به نظر ملاصدرا، سالک مسیر تقرب به حق‌تعالی به رفیقی همراه و راهنمایی نیاز دارد که مسیر را به او نشان دهد. این شخص را ملاصدرا با عنوان «شیخ قائد» و «مرشد هادی» معرفی می‌کند. باید انسان به توانایی این شیخ مرشد در راهنمایی خویش به مسیر صحیح اعتقاد داشته باشد، وگرنه مسیر برای او مکشوف نخواهد شد و از همراهی‌اش سودی نخواهد برد. باید مرید نزد شیخ خویش مانند میتی در دستان غاسل باشد و از او تبعیت کامل داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۵۴).

**۲-۳-۶. بهره‌گیری از یاری خداوند، عقل فعال و ملک و رهایی از شیطان**

علاوه بر عوامل درونی، عناصر بیرونی مانند خداوند، فرشتگان و شیاطین نیز در سرنوشت انسان نقش دارند. ملاصدرا ابتدا مبادی فعل ارادی را تحلیل می‌کند: جوهر نطقی (قلب حقیقی) مانند آینه‌ای است که صورت‌های مختلف در آن نقش می‌بندد. عوامل مؤثر عبارت‌اند از: حواس ظاهری، خیال، شهوت، غضب، اخلاق و صفات. خواطر، محرک رغبت، سپس عزم، نیت و در نهایت حرکت اعضا می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۱۹۹).

خواطر دو دسته‌اند: الهام (دعوت به خیر و نفع اخروی) و وسواس (دعوت به شر و ضرر اخروی). سبب الهام، مَلَک (موجود مخلوق برای افاضهٔ خیر، علم و کشف حق) و سبب وسواس، شیطان (مخلوقی برای وعدهٔ شر و ترساندن از خیر) است. ملک و شیطان دو جوهر مسخر قدرت خداوند برای تقلیب قلوب‌اند. فطرت انسان به‌طور مساوی به هر دو تمایل دارد؛ ترجیح هر یک بستگی به تبعیت یا اعراض از هوی، غضب و شهوات دارد. غالب نفوس انسانی تحت سلطهٔ شیطان هستند و از آخرت غافل‌اند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۰۰-۲۰۲).

عقل فعال نیز نقش مهمی در تعالی انسان دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۵۶-۳۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۷۹). اتصال به آن فقط برای عدهٔ کمی حاصل می‌شود و نیاز به عمل، کسب و جذبهٔ ربانی

دارد (ملاصدرا، ۱۴۲۰، ص. ۳۳). عقل فعال مانند خورشید است: وقتی استعداد نفس کامل شود، نور عقل فعال بر صورت‌های خیالی اشراق می‌کند و مجردات کلی در نفس حاضر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۰). روح انسانی با اتحاد با عقل فعال به روحی قدسی تبدیل می‌گردد و در مسیر بی‌انتهای درک جمال الهی قرار می‌گیرد (آذربایجانی، ۱۳۹۰).

### ۳. مقایسه

در تحلیل نظام فکری مزلو به انسان و نیازهای انسانی، چند مبنای مهم اثرگذار بوده‌اند: این رویکرد تا حد زیادی از اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی نشئت گرفته است و بر قابلیت افراد انسانی برای انجام انتخاب‌های شخصی، طراحی سبک زندگی خویش و شکوفاسازی خود در مسیر زندگی‌شان تمرکز دارد. رویکرد مذکور کل‌نگر است و بیشتر بر شکوفایی استعدادهای انسانی از طریق ابزارهای تجربی تمرکز دارد، تا بر تحلیل ناخودآگاه یا اصلاح رفتار (وندنباس، ۲۰۱۵، ص. ۵۰۶). همچنین طبق دیدگاه کمال‌گرایان، انسان می‌تواند در برابر عوامل محیطی و درونی خویش، از قبیل ویژگی‌های ژنتیکی، مقاومت کند و خودش شیوهٔ رفتارش را انتخاب نماید (شولتس، ۱۳۹۹، ص. ۵-۹). این رویکردها موجب شده‌اند که در نظام فکری مزلو تأمین نیازها اهمیت ویژه یابند، زیرا با پذیرش اختیار انسان در تعیین سبک زندگی خود که در مبانی‌ای مانند رویکرد اگزیستانسیالیسم ریشه دارد، روش اصلی در اصلاح افراد تأمین نیازهای لازم آن‌ها و پس از انتظار از خود آنان برای اصلاح سبک زندگی‌شان است. همچنین بنابر نظریهٔ کل‌نگر این نیازها، باید متوجه ابعاد گوناگون کل شخصیت انسان باشند تا مجموعهٔ کلی شخصیت اصلاح شود و به‌تبع، رفتارهای شایسته‌ای از این سیستم کلی مشاهده گردد. همین مسئله در توجه مزلو به نیازهای روانی و حتی معنوی در کنار نیازهای مادی اثرگذار بوده است.

در مقابل، ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف، به نیازهای انسانی توجه کرده و در ترسیم نیازها، به اندیشه‌های دینی و اسلامی و بُعد فرامادیِ انسان نیز توجه داشته است. در نظر گرفتن حرکت جوهری برای انسان موجب شده است که حدی از ترتب را میان نیازهای نباتی و حیوانی با نیازهای انسانی بپذیرد، اما در ادامه و با شروع فعلیت نفس انسانی، بر ایجاد اعتدال میان نیازها و نه ترتب نیازها، تأکید دارد. پذیرش وحدت مراتب گوناگون نفس نیز موجب شده

است که ملاصدرا نیازهای هیچ یک از مراتب را به‌کلی نفی نکند و تأمین تمام نیازها در حد اعتدال و تحت تدبیر عقل را ضروری بداند.

برخی از نقاط قوت اندیشهٔ مزلو در باب تحلیل نیازهای انسانی عبارت‌اند از:

۱. اهتمام و تلاش برای شناخت انسان از روش‌های گوناگون. این مسئله در رویکرد پدیدارشناسانهٔ مزلو ریشه دارد. مزلو علاوه بر روش‌های آماری و مبتنی بر تحلیل داده، بر مباحث بنیادین و فلسفی نیز تأکید داشته و کوشش کرده است تا ضمن دستیابی به داده‌های تجربی در باب انسان، به ارائهٔ تحلیل‌های کلی و ضابطه‌مند پیرامون چیستی و ابعاد گوناگون هستی بشر بپردازد. این امر موجب شده است که تولیدات مزلو، علاوه بر روان‌شناسی و روند درمان، در عرصه‌های دیگری مانند مدیریت منابع انسانی و تبلیغات نیز با استقبال گسترده مواجه شود. مزلو تلاش می‌کند تا از یک سو، تمام ابعاد هر انسان و از سوی دیگر، ویژگی‌های موجود در طبقات گوناگونی انسانی، از انسان روان‌پریش تا انسان عادی و سالم تا انسان کامل و خودشکوفا، را مطالعه و طبقه‌بندی کند. ثمرهٔ مطالعات او در قالب هرم نیازهایش تجلی یافته است. این هرم با تبیین سلسله مراتب نیازهای انسان، به مدیران و برنامه‌ریزان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و حکمرانی کمک می‌کند تا بتوانند عملکرد و خروجی سیستم‌های تحت نظر خویش را با نیازهای بشر تطبیق دهند و به ثمرات و بازدهی مطلوب‌تری دست یابند. این مسئله در حالی است که در نظام اندیشه‌ای صدرا، بیشتر بر شناخت فلسفی انسان تمرکز شده و به سایر رویکردها توجه کمتری شده است.

۲. تمرکز مزلو بر بیان ویژگی‌های انسانِ خودشکوفا و روند دستیابی به خودشکوفایی است. این مسئله در رویکرد کل‌نگر و اگزیستانسیالیستی مزلو به انسان ریشه دارد. این تمرکز به روان‌شناسان و فعالان عرصهٔ تعلیم و تربیت کمک می‌کند تا با گذر از محدودسازی تلاش‌های خویش برای رهاسازی انسان‌ها از روان‌پریشی، در مسیر تربیت و تکامل اشخاص به‌سوی انسان به‌هنجار و کامل حرکت کنند و زمینه را برای تشکیل آرمان‌شهر فراهم سازند. این مسئله در نظام اندیشه‌های صدرا، به سبب تمرکز بیشتر بر اندیشه‌های الهی و حتی مسائل ناظر به تشکیل آرمان‌شهر، تقویت شده و رنگ‌وبوی الهی و شرعی گرفته است.

۳. اهتمام به نیازهای مادی و روانی. این مسئله نیز با کل‌نگر بودن رویکرد مزلو به شناخت انسان مرتبط می‌شود. این اهتمامِ او به بُعد روانی انسان موجب شده است که روان‌شناسیِ

طراحی‌شدهٔ او ظرفیت بسیار بهتر و بیشتری برای حل مشکلات بشر در عصر کنونی داشته باشد. در اندیشهٔ صدرا نیز در ترسیم نیازهای ابعاد نباتی و حیوانی، به نیازهای مادی توجه شده، ولی به نیازهای روانی، و نه روحی، کمتر توجه گردیده است.

۴. مزلو با شناسایی فراآسیب‌هایی که غالباً از نظر اندیشمندان مادی‌نگر مغفول مانده، توانسته است زمینه را برای شناسایی و حل بسیاری از مشکلات بشر فراهم سازد. رویکرد کل‌نگر و اگزیستانسیالیستی مزلو در اهتمام او به این فراآسیب‌ها، محدود نشدن نگاهش به مسائل مادی و دیدن تکاپوهای اگزیستانسیالیستی انسان برای فرا رفتن از سطح یک شیء، اثرگذار بوده است. این مسئله در اندیشه‌های صدرا نیز به سبب توجه به مسائل الهی، پررنگ بوده و ملاصدرا بر همین مبنا، برخی بیماری‌های روحی و ریشه‌های آن‌ها را معرفی کرده است.

با وجود نکات مثبت و ثمرات ارزشمند نظریات مزلو، به دیدگاه‌های انسان‌شناختی او انتقادهای گوناگونی وارد است. برخی از این نقدها به شرح زیرند:

۱. اگرچه هرم نیازهای مزلو تا حد فراوانی با واقعیت‌های موجود در زندگی انسان‌ها تطابق دارد، ولی در آن به برخی از متغیرهای دیگر مانند تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی و شخصی کمتر توجه شده است. در ترسیم سلسله نیازها و ترتیب آن‌ها باید توجه داشت که عواملی مانند فرهنگ، عقاید و تربیت نیز می‌توانند در ترتب نیازهای هر شخص مؤثر باشند. برای نمونه، در جامعه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، میزان توجه به نیازهای مالی یا عاطفی و حتی امنیت شاید ضریب اهمیت‌های متفاوتی را داشته باشند و ترتب آن‌ها از منظر مردمِ برخی جوامع تفاوت داشته باشد. همچنین برخی از نیازهای عالی، حتی اگر پیش از تأمین نیازهای سطح پایین‌تر هرم نیازهای مزلو مورد درک و شناخت قرار گیرند، شاید برای انسان‌های یک جامعه یا انسان‌های تربیت‌شده با شیوه و مکتب و عقاید تربیتی خاص، آن‌چنان اهمیت یابند که اشخاص حتی در فرض کمبود نیازهایی مانند نیازهای فیزیولوژیک، امنیت و محبت، غالب همّ‌وغمّ خویش را به تأمین نیازهای فرامادی و الهی اختصاص دهند، همان‌گونه که در طول تاریخ جوامع گوناگون و به‌خصوص جامعهٔ اسلامی این مسئله مشاهده شده است. در مقابل، در نظام فکری ملاصدرا، به مسائلی مانند مسائل عقیدتی توجه شده، ولی به مسائلی مانند تفاوت‌های فردی، فرهنگی و اجتماعی کمتر توجه شده است.

۲. مزلو نیازهای انسان را در طول یکدیگر می‌داند و از نظر او، پس از تأمین نیازهای مراتب

پایین‌تر، نوبت به نیازهای مراتب بالاتر می‌رسد. البته از نظر او شاید در برخی موارد نادر، ترتیب این نیازها برای اشخاصی خاص تغییر یابد، اما باید این موارد را استثنایی دانست. بنابراین از نظر او، کلیت این ترتب قابل تردید نیست. اما این ترتبِ طولی نیازها را نمی‌توان به‌طور مطلق پذیرفت. در واقع، گاهی انسان بدون تأمین نیازهای مادی و جسمانی‌اش می‌تواند به نیازهای فرامادی متوجه گردد و به تأمین این نیازها اهتمام بیشتری پیدا کند (شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۵۲۰؛ آذربایجانی، ۱۳۷۵). طبق اشکال دیگر، بر اساس این نظریه، باید در میان اقشار مرفه جامعه، اشخاص خودشکوفای بیشتری مشاهده شود و رؤیت افراد خودشکوفا در میان اقشار پایین جامعه امری بسیار نادر محسوب شود، ولی این نتیجهٔ پذیرفتنی نیست و نمی‌توان مدعی شد که غالب اشخاص موفق و خودشکوفا از طبقهٔ مرفه باشند. در مقابل، صدرا ترسیمی از ترتب نیازها ارائه می‌دهد که با دو اشکالِ یادشده مواجه نیست. از نظر او، انسان در ابتدا دارای نفسی در مرتبهٔ نباتی و سپس نفسی در مرتبهٔ حیوانی است. بنابراین نیاز انسان در ابتدای ایجادش به نیازهای یک نبات یا حیوان شباهت دارد، اما در انسان قوهٔ دستیابی به نفس انسانی و طی کردن مراتب گوناگون رشد انسانی وجود دارد و فعلیت‌بخشی به این قوای انسانی، به تأمین برخی مقدمات نیازمند است. البته باید توجه داشت که با توجه به نیاز نفس انسانی به سلامت بدن، انسان نمی‌تواند از تأمین نیازهای جسمانی‌اش نیز غافل شود و باید همواره در حد تعادل و نیاز، به تأمین نیازهای ابعاد نباتی و حیوانی خویش بپردازد. ملاصدرا قانونی را که برای تأمین این نیازها بیان می‌کند، ایجاد اعتدال میان مقتضیات و کشش‌های بخش‌های گوناگون نفس انسانی و در نهایت، تلاش برای حاکم ساختن عقل و نفس انسانی بر فرایند تأمین این نیازهاست. علاوه بر این نیازهای مربوط به بعد نباتی و حیوانی، صدرا نیازهایی برای رشد بعد انسانی و عقلانی هر فرد نیز بیان می‌کند.

در تحلیل تفاوت ترسیم جغرافیای نیازها در نگاه مزلو و صدرا باید توجه داشت که مزلو تقریباً فرایندی خطی را برای تأمین نیازها ترسیم می‌کند، اما ملاصدرا به‌جای ترسیم خطی از تأمین نیازها، معتقد است که انسان باید در هر برههٔ زندگی خویش، به‌دنبال رعایت اصل تسویه و اعتدال میان قوا و تأمین نیازهای هر قوهٔ وجود خود باشد. به این ترتیب، در هر برههٔ زندگی، باید به تمام ابعاد توجه داشت و نوعی تسویه و اعتدال در تأمین نیازها برقرار کرد. البته باید توجه داشت که صدرا برای انسان نوعی حرکت جوهری ترسیم می‌کند که نوعی ترتب

میان نیازها ـ ترتبی چندبعدی نه صرفاً خطی ـ را در پی دارد. از یک سو، انسان در برخی مراحل جنینی، صرفاً نبات است و صرفاً به نیازهای نباتی احتیاج دارد، سپس به حیوان بالفعل و انسان بالقوه تبدیل می‌شود. در این مرحله، نیازهای حیوانی مانند نیاز به دوست داشتن به‌وسیلهٔ سایر انسان‌ها نیز باید تأمین شوند، ولی با شروع فعلیت‌یابی نیازهای انسانیِ اصیل، باید به تأمین این نیازها نیز توجه گردد. شاید بتوان از این منظر نیز نیازهای کمبودی و نیازهای وجودی مزلو را با نیازهای نفس نباتی و حیوانی ـ متناظر با نیازهای کمبودی ـ و نیازهای نفس ناطقه ـ متناظر با نیازهای وجودی ـ از سوی دیگر مقایسه کرد. البته تفکرات این دو اندیشمند به سبب تفاوت مبانی و رویکرد آن‌ها، در این نوع نیازها نیز تفاوت فراوانی دارد. برای مثال، پذیرش تجرد نفس انسانی و غایت الهی که ملاصدرا برای انسان تعریف می‌نماید، جنس نیازهای او را با نیازهای مذکور در کلام مزلو متفاوت می‌سازد. نکتهٔ دیگر این‌که، در نظام فکری صدرا، با شروع فعلیت‌یابی مراتب انسانیِ نفس، ترتیب خاصی برای نیازهای نباتی و حیوانی وجود ندارد و این نیازها فقط در حد سلامت، رشد و تقویت ابعاد جسمانی انسان باید تأمین شوند، اما برای هر یک از نیازهای مرتبط با نفس انسانی، مراتب گوناگونی تصویر می‌شود. برای مثال، نیاز انسان به علم به‌تدریج تحول می‌یابد و انسان با دستیابی به هر مرتبه از علم باید برای دریافت مرتبهٔ بالاتری از علم تلاش کند. همچنین ایمان به‌عنوان نیازی دائمی، مراتب بی‌شماری دارد که باید به ترتیبِ خاص خود تأمین شوند.

۳. صرف به فعلیت رساندن قابلیت‌های گوناگون انسان را نمی‌توان معیاری برای کمال او معرفی کرد. انسان قابلیت‌های فراوانی دارد که باید مشخص نمود فعلیت یافتن کدام قابلیت‌ها، به کمال انسان و فعلیت یافتن کدام قابلیت‌ها به تباهی و دوری او از کمال منجر می‌شود (شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۵۲۱). در مقابل، در نظام انسان‌شناختی صدرا، معیارهایی برای شناخت کمالات و به‌تبع نیازهای اصیل و غیراصیل ارائه شده است. طبق نظام فکری صدرا، انسان برای دستیابی به کمال حقیقی باید استعدادها و قابلیت‌های درونی‌اش را بشناسد و فعلیت‌بخشی آن‌ها را به‌طور صحیح مدیریت کند. برخی از قابلیت‌ها مانند قابلیت‌های مختص به ابعاد نباتی و حیوانی انسان، جنبهٔ مقدمیت، و نه ذاتی و اصالی، دارند و در فعلیت‌بخشی آن‌ها باید نوعی تعادل رعایت شود و از صرف وقت و دغدغهٔ بیش از حد در فعلیت‌بخشی به آن‌ها پرهیز گردد. در مقابل، برخی از استعدادهای درونی انسان که مختص

نفس انسانیِ اویند، استعدادهای ذاتی انسان به شمار می‌آیند و تحقق کمال حقیقی انسان در گرو فعلیت‌بخشی به این استعدادهاست. برای نمونه، استعداد کسب علم اصیل و کسب ایمان از جمله قابلیت‌هایی‌اند که اثر مستقیم و اصیل در کمال‌یابی انسان دارند و تحصیل کمال در این زمینه‌ها به حد خاصی محدود نمی‌شود و هر چه انسان در این زمینه‌ها تلاش بیشتری به کار گیرد، به کمال‌یابی او آسیبی وارد نخواهد شد. به‌خصوص با توجه به محدودیت عمر انسان و تزاحم میان بخش‌های گوناگونی از قابلیت‌های وجودی انسان، باید ضمن شناخت ابعاد اصیل و میزان لازم از کمال‌یابی ابعاد غیراصیل، برنامهٔ زندگی انسان را به‌گونه‌ای ترسیم کرد که بیشترین کمال اصیل ممکن در مدت عمر حاصل شود و انسان از پرداختن بی‌مورد و بیش از حد به ابعاد غیراصیلِ خود، از کمال اصیلش بازنماند.

۴. بر اساس نظام فکری صدرا، علاوه بر نیازها و ویژگی‌هایی که مزلو برای انسان برشمرده است، نیازها و ابعاد دیگری برای بشر وجود دارد که در تعالی و کمال او بسیار مهم‌اند. برای مثال، نیازهای معنوی انسان مانند کسب علم و عمل صالح نقش اصلی را در آرامش و تعالی او دارند که مدنظر مزلو نبوده‌اند.

۵. مزلو به‌طور مطلق تأمین نیازهای فیزیولوژیک را مقدمهٔ تعالی انسانی می‌داند، اما با توجه به پذیرش شریعت از منظر صدرا، در تأمین نیازهای فیزیولوژیک مانند تأمین غذا نیز باید به ضوابط شرعی توجه داشت. برای مثال، غذایی که خوردن آن حرام است یا از راه حرام به دست آمده است، تأثیری منفی در تعالی انسان دارد. این مسئله در تأمین نیاز انسان به مسائل جنسی یا نیاز به محبت نیز صادق است و باید در تأمین این نیازها ضوابط شرعی مدنظر قرار گیرد (میری و دیگران، ۱۳۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۵۰۰).

۶. از نظر مزلو، با تأمین هر مرتبه از نیازها توجه انسان به نیاز مرتبهٔ بعد جلب می‌شود و به نیاز مراتب پایین توجه چندانی نخواهد داشت. اما با تحلیل اشخاص گوناگون، با موارد متعددی مواجه می‌شویم که اگرچه یک شخص طبق برداشت عرف جامعه به حد کافی از نیازی خاص دست یافته است، ولی همچنان به تأمین این نیاز اهتمام ویژه دارد و متوجه نیازهای مراتب بالاتر نیست. برای مثال، شاید تعداد فراوانی از انسان‌ها به حد کافی از نیازهای مالی خویش دست یافته باشند، اما همچنان از مشغولیت به تأمین این نیاز فارغ نشوند و تمام همتشان را به تأمین منابع مالی بیشتر مبذول دارند. طبق این انتقاد، شاید نتوان گفت که صرف

تأمین یک نیاز، برای اهتمام انسان به نیازهای مراتب بالاتر کافی باشد، بلکه باید عوامل دیگری برای انسان محقق گردد تا بتواند به مراتب بالاتری از نیازهایش توجه نماید. بر اساس ترسیمی که صدرا ارائه می‌دهد، بشر در تمام دوران زندگی خود، با تمام کشش‌های مختلف مادی و معنوی مواجه بوده است و این کشش‌ها خاموش نمی‌شوند، بلکه نفس انسان باید از یک سو، با ایجاد تعادلْ زمینه را برای رشد بعد انسانیِ نفس خویش فراهم کند و از سوی دیگر، باید مراتب گوناگون نفس و خواسته‌ها و امیالش را مطیع این بعد متعالی نفس خویش سازد. بنابراین آنچه موجب کنترل نیازهای غیرمتعالی می‌شود، صرفاً تأمین آن‌ها نیست، بلکه ایجاد اعتدال در قوا، و در نهایت، مسلط ساختن نفس انسانی بر این خواسته‌های گوناگون است.

در تحلیل برخی مشکلات احتمالی برای بهره‌گیری از نظام فکری صدرا برای ترسیم نیازهای انسانی باید توجه داشت که ملاصدرا در تبیین نیازهای انسان بیشتر بر نیازهایی معنوی و تأثیرگذار در تعالی او تمرکز دارد. در واقع، نگاه صدرا بیشتر به انسان‌های فراتر از انسان‌های معمولی متمرکز است و نیازهایی را که مردم معمولی و متعارف با آن‌ها مواجه‌اند، مدنظر نداشته است. همچنین او به مسائل اجتماعی و فرهنگی و تأثیری که مسائلی مانند احترام و محبت اطرافیان می‌تواند بر تعالی انسان بگذارد، اشاره نکرده است.

## نتیجه‌گیری و پیشنهادها

مزلو به‌عنوان روان‌شناس و با دو هدف ویژه، به شناسایی نیازهای انسانی پرداخته است: دوری یا پیشگیری از معضلات و مشکلات؛ رشد انسان در مسیر خودشکوفایی. شاخصهٔ دیگر مطالعات مزلو بهره‌گیری از روش‌های گوناگون برای مطالعهٔ انسان‌ها بوده که موجب شده است علاوه بر مطالعات فلسفی و روان‌شناختیِ محض، به داده‌های آماری نیز اتکا کند. این مسئله به تطابق بهترِ نتایج مطالعات او با خواسته‌های مردم معمولی و نه لزوماً خودشکوفا یا رشدیافتهٔ معنوی کمک کرده است. او برای تأمین نیازهای انسان روندی طولی را ترسیم می‌کند و ترتیبی معین برای تأمین نیازهای انسانی را بیان می‌نماید. از جمله شاخصه‌های مهم اثرگذار بر تفکر مزلو نگاه به‌عنوان یک روانشناس بوده که مؤلفه‌های بیان‌شده در کلام او را غالباً به مسائل روان‌شناختی و حداکثر مسائل زیستی محدود کرده است. همچنین تأکید کمتر بر بعد فرامادی برای انسان، به

سبب خارج بودن آن‌ها از قلمرو روش تجربی از منظر مزلو، به توجه اندک به نیازهای فرامادی از قبیل نیاز به علم الهی و ایمان یا نیاز به یاری عوامل فرامادی برای رشد انسان منجر شده است.

در تحلیل ملاصدرا، بهره‌گیری از رویکرد فلسفی و دینی، تمرکز ویژه بر غایات الهی، ترسیم حرکت جوهری از مرتبهٔ نفس نباتی تا نفس انسانی و پذیرش وحدت نفس و قوا تأثیر ویژه داشت. این نوع مبانی موجب شد که ملاصدرا به‌جای تعیین نکردن دقیق جهت شکوفایی استعدادها و میزان شایستهٔ تأمین هر نیاز، ساختاری جامع از ویژگی‌ها و نیازهای لازم برای دستیابی انسان به کمال مطلوب الهی ترسیم کند. اما مزلو با تمرکز بر ابعاد مادی و حداکثر ابعاد روان‌شناختی -روانی، و نه روحی و متعالی، چارچوب تأمین و ترتب نیازها را بیشتر برای موفقیت در زندگی‌ای دنیوی و فردی متمرکز ساخته است. همچنین در نظر صدرا، نفس انسان هویتی واحد با مراتب گوناگون دارد. برای تحلیل دقیق آن و طراحی نظام تکامل و سلامتش باید به تمام ابعاد گوناگون او توجه شود. انسان موجودی است که نه مانند فرشتگان به فراطبیعت اختصاص پیدا می‌کند و نه مانند گیاهان و حیوانات، به عرصهٔ طبیعت مادی محدود می‌شود. از نظر ملاصدرا، انسان در ابتدا دارای نفسی در مرتبهٔ نباتی و سپس نفسی در مرتبهٔ حیوانی است. بنابراین نیاز انسان در ابتدای ایجادش به نیازهای یک نبات یا حیوان شباهت دارد. اما در انسان قوهٔ دستیابی به نفس انسانی و طی کردن مراتب گوناگون رشد انسانی وجود دارد. فعلیت‌بخشی به این قوای انسانی به تأمین برخی مقدمات نیازمند است. تأمین نیازهای انسانی در هر مرتبهٔ رشد جوهری او، باید از دو قانون ایجاد اعتدال و تسلط بعد عقلانی و انسانی بر سایر نیازهای ارائه‌شده به‌وسیلهٔ سایر ابعاد نفس انسانی، تبعیت کند. به دلیل اصالت نیازهای فرامادی و مقدمیت نیازهای مادی در نگاه ملاصدرا، تأمین نیازهای مادی باید در حد ضرورت و تعدیل فراهم شود، ولی نیازهای فرامادی به حد خاصی محدود نیستند.

در مجموع، گسترش نیازهای انسان به نیازهای فرامادی، عدم پذیرش ترتب دائمی نیازهای معنوی بر نیازهای مادی، تعیین شاخصه برای تعیین نیازهای اصیل انسانی و سمت‌وسوی تأمین نیازها و بیان حد اعتدال و پیروی از عقل به‌عنوان حد لازم برای تأمین نیازهای مادی، از جمله تفاوت‌های دیدگاه صدرا با مزلو معرفی شدند.

البته بهره‌گیری از نظریهٔ صدرا در باب نیازها هنگامی می‌تواند در عرصه‌های گوناگون روان‌شناختی، مدیریتی و تربیتی توسعه یابد که با بهره‌گیری از رویکردهای اجتماعی، فرهنگی،

روان‌شناختی و تربیتی، امتدادهای مبانی این اندیشمند در باب مراتب گوناگون زندگی انسان‌های معمولی، و نه لزوماً تعالی‌یافته، گسترش و توسعه یابد. همچنین نیاز است که ابعاد اجتماعی و فرهنگی و نیازهای متصور در این عرصه‌ها، در نظام فکری صدرا اشراب شود و ثمرات این اشراب، در تعیین نیازهای انسان‌ها معین گردد.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

پژوهش بدون دریافت حمایت مالی اختصاصی انجام شده است.

### مشارکت نویسندگان

نویسنده به‌تنهایی، طراحی پژوهش، گردآوری و تحلیل منابع، بازسازی نظام نیازها، مقایسهٔ دیدگاه‌ها و نگارش مقاله را انجام داده است..

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله از هیچ هوش مصنوعی استفاده نشده است.

### تعارض منافع

این مقاله تعارض منافع ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است.

### بیانیه دسترسی به داده‌ها

پژوهش اسنادی است و داده‌های آن از منابع کتابخانه‌ای و آثار منتشرشده فراهم شده است؛ مجموعه‌دادهٔ مستقلی برای اشتراک‌گذاری تولید نشده است.

### سپاسگزاری

نویسنده از پژوهشگران و صاحبان آثاری که منابع نظری این پژوهش را فراهم کرده‌اند، سپاسگزاری می‌کند.

## فهرست منابع


**قرآن کریم**

۱. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۷۵ش). انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه اسلام و روانشناسی. **روش‌شناسی علوم انسانی**، ۲(۹)، ۶-۲۱.

۲. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۹۰ش). معنای زندگی به روایت حکمت متعالیه. **اسراء**، ۴(۹)، ۱۱۷-۱۳۰.

۳. ابن‌سینا، حسین. (۱۴۰۴ ق). **الشفاء- الطبیعیات**، (چ. ۲). قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

۴.جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ش). **رحیق مختوم**، (ج. ۱. چ. ۱). قم: اسراء.

۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹ش). **رحیق مختوم**، (ج. ۳۱. چ. ۲). قم: اسراء.

۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰ش). **رحیق مختوم**، (ج. ۳۳. چ. ۱). قم: اسراء.

۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹ش). **صورت و سیرت انسان در قرآن**، (چ. ۱). قم: اسراء..

۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵ش). **انسان‌شناسی اسلامی**، (چ. ۱). قم: دفتر نشر معارف.

۹. ساری عارفی، معصومه‌سادات؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۳ش). تطبیق شکل‌گیری علم حضوری در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۱۸(۳۲)، ۱۹۳-۱۶۹. https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5608.147

۱۰. شکرکن، حسین؛ برادران رفیعی، علی‌محمد؛ منتظری، علی؛ غروی، سید محمد. (۱۳۸۲ش). **مکتب‌های روانشناسی و نقد آن**، (ج. ۱). تهران: سمت.

۱۱. شولتس، دوآن. (۱۳۹۹ش). **روان‌شناسی کمال**، (ترجمهٔ گیتی خوش‌دل. چ.۲۵). تهران: پیکان.

۱۲. شجاری، مرتضی. (۱۳۹۴ش). **انسان در حکمت صدرایی**، (چ. ۱). تهران: دفتر نشر معارف.

۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). **اسرار الآیات**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**، (چ. ۲). قم: بیدار.

۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، (چ. ۳). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱ش). **العرشیة**. تهران: مولی.

۱۷.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح رسالة اثیریة**، (چ. ۱). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). **کسر أصنام الجاهلیة**، (چ. ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). **المبدأ و المعاد**، (چ. ۱). تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ش). **مجموعة الرسائل التسعة**، (چ. ۱). تهران: مصطفوی.

۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، (چ. ۲). تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش). **المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة**، (چ. ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**، (چ. ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). **آراء أهل المدینة الفاضلة و مضاداتها**. بیروت: مکتبة الهلال.
۲۵. گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۷ش). بررسی چیستی فلسفهٔ تطبیقی. **آینهٔ معرفت**، ۱۸(۳)، ۷۱-۸۶.
۲۶. لاندین، رابرت ویلیام. (۱۳۹۵ش). **نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی**، (ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. چ.۱۱). تهران: ویرایش..
۲۷. مزلو، آبراهام. (۱۳۷۴ش). **انگیزش و شخصیت**، (ترجمهٔ احمد رضوانی). مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۸. مزلو، آبراهام. (۱۳۶۸ش). **روان‌شناسی شخصیت سالم**، (ترجمهٔ شیوا رویگران). تهران: هدف.
۲۹. میری، سید محمدحسین؛ خادمی افضل، فضل‌الله (۱۳۹۸ش). بررسی و نقد دیدگاه آبراهام مزلو در مورد خودشکوفایی با تأکید بر منابع اسلامی. **مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی**، ۴(۷)، ۵۷-۷۸.
۳۰. ولف، دیوید. ام. (۱۳۸۶ش). **روان‌شناسی دین**، (ترجمهٔ محمد دهقانی). تهران: رشد.
۳۱. هرگنهان، بی. آر. (۱۳۹۴ش). **تاریخ روان‌شناسی**، (ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی). تهران: ارسباران.
32. Maslow, Abraham h. (1943). A Theory of Human Motivation. ***Psychological Review***, 50, 370-396.
33. Maslow, Abraham h. (1970). ***Motivation and personality***. Reprinted from the English Edition by Harper & Row, Publishers.
34. Maslow, Abraham h. (1968). ***Toward a psychology of being***. M. H. Hall. Conversation with Abraham H. Maslow. Psychology Today, 2. P.
35. VandenBos, Gary R. (2015). ***APA dictionary of psychology***. Washington: D.C, American Psychological Association.

## Resources


***The Holy Qurʾān. (n.d.).***

1.Al-Fārābī, A. N. (1995). ***Ārāʾ ahl al-madīnah al-fāḍilah wa muḍāddātihā*** (The opinions of the inhabitants of the virtuous city and their opposites). Beirut: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]

2.Āzarbāyjānī, M. (2011). Maʿnā-ye zendegī dar revāyat-e ḥekmat (The meaning of life in the narrative of wisdom). ***Isrāʾ***, 4(1/9), 117–130. [In Persian]

3.Gandomī Naṣrābādī, R. (2018). Barrasī-ye māhiyyat-e falsafeh-ye taṭbīqī (Investigating the nature of comparative philosophy). ***Āyīneh-ye Maʿrefat***, 18(3). [In Persian]

4.Hergenhahn, B. R. (2015). ***Tārīkh-e ravān-shenāsī*** (History of psychology) (Y. Sayyid Muḥammadī, Trans.; 11th ed.). Tehran: Arasbārān. [In Persian]

5.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ʿA. (1983). ***Al-Shifāʾ: al-Ṭabīʿiyyāt*** (The healing: Natural sciences) (2nd ed.). Qom: Marʿashī. [In Arabic]

6.Jawādī Āmulī, ʿA. (2014a). ***Raḥīq-e makhtūm*** (Sealed nectar) (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

7.Jawādī Āmulī, ʿA. (2014b). ***Raḥīq-e makhtūm*** (Sealed nectar) (Vol. 31, 1st ed.). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

8.Jawādī Āmulī, ʿA. (2014c). ***Raḥīq-e makhtūm*** (Sealed nectar) (Vol. 33, 1st ed.). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

9.Jawādī Āmulī, ʿA. (2014d). ***Ṣūrat va sīrat-e ensān dar Qurʾān*** (The form and character of man in the Qurʾān) (1st ed.). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

10.Khosrowpanāh, ʿA. al-Ḥ. (2016). ***Ensān-shenāsī-ye Eslāmī*** (Islamic anthropology) (1st ed.). Qom: Daftar-e Nashr-e Maʿāref. [In Persian]

11.Landin, R. W. (2016). ***Naẓariyyeh-hā va neẓām-hā-ye ravān-shenāsī*** (Theories and systems of psychology) (Y. Sayyid Muḥammadī, Trans.; 11th ed.). Tehran: Vīrāyesh. [In Persian]

12.Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. ***Psychological Review***, 50, 370–396.

13.Maslow, A. H. (1968). ***Toward a psychology of being***. M. H. Hall, Conversation with Abraham H. Maslow. Psychology Today, 2.

14.Maslow, A. H. (1970). ***Motivation and personality***. Harper & Row.

15.Maslow, A. H. (1989). ***Ravān-shenāsī-ye shakhṣeyyat-e sālem*** (Psychology of the healthy personality) (Sh. Rūygārān, Trans.). Tehran: Hadaf. [In Persian]

16.Maslow, A. H. (1995). ***Angīzesh va shakhṣiyyat*** (Motivation and personality) (A. Rezvānī, Trans.). Mashhad: Āstān-e Quds-e Raḍawī. [In Persian]

17.Mīrī, S. M. Ḥ., & Khādemī Afẓal, F. (2019). Barrasī va naqd-e dīdgāh-e Abraham Maslow darbāreh-ye khudshekūfā'ī bā tảkīd bar manābeʿ-e Eslāmī (Review and critique of Abraham Maslow's view on self-actualisation with emphasis on Islamic sources). ***Muṭāleʿāt-e Taṭbīqī-ye Qurʾān***, 4(7). [In Persian]

18.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1923). ***Majmūʿat al-rasāʾil al-tisʿah*** (The collection of nine treatises) (1st ed.). Tehran: Muṣṭafawī. [In Arabic]

19.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1975). ***Al-Mabdả wa al-maʿād*** (The origin and the return) (1st ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]

20.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981a). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vol. 1, 3rd ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

21.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981b). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vol. 8, 3rd ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

22.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981c). ***Asrār al-āyāt*** (The secrets of the verses). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]

23.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1984). ***Mafātīḥ al-ghayb*** (Keys to the unseen) (1st ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

24.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1999). ***Majmūʿat rasāʾil-i falsafī-yi Ṣadr al-Mutảallihīn*** (The collection of philosophical treatises of Ṣadr al-Mutảallihīn) (2nd ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]

25.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2002a). ***Al-Maẓāhir al-ilāhiyyah fī asrār al-ʿulūm al-kamāliyyah*** (The divine manifestations in the secrets of the perfecting sciences) (1st ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

26.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2002b). ***Kasr aṣnām al-jāhiliyyah*** (The breaking of the idols of ignorance) (1st ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

27.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2002c). ***Sharḥ Risālat Anbīriyyah*** (Commentary on the Anbīrian treatise) (1st ed.). Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. [In Arabic]

28.Schultz, D., & Schultz, S. E. (2020). ***Ravān-shenāsī-ye kamāl*** (Psychology of perfection) (G. Khūshdil, Trans.; 25th ed.). Tehran: Peykān. [In Persian]

29.Shajari, M. (2015). ***Ensān dar ḥekmat-e Ṣadrā'ī*** (The human being in Ṣadrian wisdom) (1st ed.). Tehran: Daftar-e Nashr-e Maʿāref. [In Persian]

30.Shokrkon, Ḥ., Barādarān Rafīʿī, ʿA. M., Muntaẓirī, ʿA., & Gharawī, S. M. (2003). ***Maktab-hā-ye ravān-shenāsī va naqd-e ān*** (Schools of psychology and its critique) (Vol. 1). Tehran: SAMT. [In Persian]

31.VandenBos, G. R. (2015). ***APA dictionary of psychology***. American Psychological Association.

32.Wolf, D. M. (2007). ***Ravān-shenāsī-ye dīn*** (Psychology of religion) (M. Dihqānī, Trans.). Tehran: Rushd. [In Persian]

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# Moral Realism and Anthropological Foundations: A Critical Evaluation of Physicalism in Light of the Doctrine of the Immateriality of the Soul

**Rasul Ahmadi** [1] | **Seyed Mehdi Ahmadi-Nik** [2] | **Ali-Asghar Rajabi Asadabadi** [3]

1. Level Four Student of Qom Seminary, Qom, Iran; M.A. Graduate in Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: rasuolahmadi90@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; Professor of Advanced Jurisprudence and Principles at Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: ahmadinik@razavi.ac.ir
3. Level Four (Sath Chahar) Student of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran; M.A. Graduate in Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rajaby.1371@gmail.com

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 17 December 2025
Revised: 23 January 2026
Accepted: 20 January 2026
Available Online: 27 January 2026

**Keywords:**
Anthropology, ethics, immateriality of the soul (*tajarrud al-nafs*), physicalism.

## Abstract

*Within the immaterialist perspective — derived from divine wisdom and the foundations of Islamic philosophy — the human being is held to possess an immaterial soul (nafs mujarrad) endowed with intrinsic dignity, genuine free will, moral responsibility, and the capacity for otherworldly reward and punishment. By contrast, the physicalist approach — rooted in earlier materialist traditions and intensified within the context of secular anthropology and contemporary cognitive science — regards the human being as merely a material and biological complex whose behaviours are exhaustively explicable at the physical level. Consequently, concepts such as free will, absolute value, and moral justice are deemed to lack any real foundation. The central problematic of this research is how the divergence between these two views generates different and at times conflicting ethical theories, and how it leaves decisive consequences in the individual and social spheres of human life. Drawing upon the works of philosophers and analysing the views of thinkers such as Daniel Dennett, Sam Harris, and Richard Dawkins, this research demonstrates that the acceptance or denial of the soul's immateriality seriously transforms ethical, educational, and social foundations. The essential finding of this research —conducted through a descriptive-analytical method— is that divine anthropology, owing to its comprehensive view of both the material and immaterial dimensions of the human being, is able to furnish a more coherent, meaningful, and inherently dignified ethical system.*

**Cite this article:** Ahmadi, R.; Ahmadi-Nik, S.M.; Rajabi Asadabadi, A. (2026). Moral Realism and Anthropological Foundations: A Critical Evaluation of Physicalism in Light of the Doctrine of the Immateriality of the Soul. *IslamicPhil-osophical Doctrines*, 21(38), 43-74. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7942.1695

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

# Extended Abstract

## Introduction

Philosophical anthropology and the explication of human nature constitute the foundation upon which moral systems are erected. The central issue of this research is the contemporary challenge between divine anthropology — grounded in the immateriality of the soul (tajarrud al-nafs) — and materialist anthropology (physicalism), together with an examination of the consequences of this conflict for the objectivity of moral propositions, moral responsibility, human dignity, and the purposiveness of action. The principal objective is to provide a systematic and analytical account of the connection between the immaterial dimension of the human being and the structure of morality, so as to offer a firm basis for re-reading Islamic ethics in confronting contemporary crises.

The research hypothesis is that the immateriality of the soul guarantees fundamental moral values. In the literature review, Shūlāngtū (2016) criticised materialism from an interpretive perspective, and Muḥammad Quṭb (1971), Shānazrī and Khalīlī (2014), and Miṣbāḥ Yazdī (2011) examined the conflict between material and divine conceptions and their educational dimensions. Previous studies have largely taken a general and descriptive approach. The existing scholarly gap lies in the absence of a deep comparative analysis of the moral consequences arising from adopting the doctrine of the soul's immateriality versus physicalism.

This study is of vital importance for researchers in moral philosophy and designers of educational systems. Its theoretical framework is an integrative approach grounded in Islamic philosophy, anthropology, and ethics. A comparative-analytical method, with a critical evaluation of physicalism, is fully suitable and effective for examining and demonstrating the structural and semantic differences in ethics based on differing views of human reality.

## Method

This study is a basic qualitative research project conducted using a descriptive-analytical method and a comparative-critical approach. The analytical corpus includes texts of Islamic philosophy and influential contemporary physicalist writings. Data were obtained through library research and the review of approximately sixty sources (books and articles), including works by thinkers such as Mullā Ṣadrā, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, and Miṣbāḥ Yazdī, in contrast with the views of Daniel Dennett, Sam Harris, and Richard Dawkins.

Secondary data were extracted through targeted note-taking. The analytical variables included concepts such as "real freedom of choice," "moral responsibility," and "innate dignity," which were examined under two models: immaterialist and materialist. The research was carried out in four stages: (1) extracting the foundations of divine anthro-

pology (soul immateriality); (2) analysing physicalist anthropology; (3) comparing the impact of these two approaches on the formation of moral theories; and (4) critically evaluating the implications of physicalism for the moral system.

Source selection was based on purposive sampling and the criterion of direct relevance to the opposition between soul immateriality and contemporary cognitive science. In ethical considerations, the principles of fidelity, neutrality in reporting scholars' views, and precise academic citation were fully observed.

## Findings

Data analysis was conducted in five fundamental categories: moral values, responsibility, teleology, innate dignity, and sincerity of intention. The findings show that the basis of soul immateriality in the works of Islamic philosophers secures absolute values and real free will; however, physicalism reduces these categories to biological and neurobiological determinism. All opposing views were reported with accuracy and fidelity. Sam Harris's arguments — based on Benjamin Libet's neuroscience experiments suggesting that free will is an illusion — and Richard Dawkins's genetic-evolutionary explanations were included in the findings without bias.

The logical slide of physicalism toward moral relativism was clarified. The analysis showed how reducing the human being to matter lowers the goal of morality from spiritual perfection to mere biological adaptation, thereby undermining the foundation of moral responsibility. The validity of the findings was confirmed by identifying internal inconsistencies in the rival theoretical system, including the contradictions in the approaches of Daniel Dennett and Harris, who deny free will on the one hand yet issue normative judgments on the other. To facilitate verification, a comparative table of ethical indicators was presented in the original study.

## Discussion

The findings demonstrate that the doctrine of the soul's immateriality is not merely a metaphysical postulate but a necessary prerequisite for the coherence of any moral system. In the absence of an immaterial locus of agency, concepts such as obligation, responsibility, and intrinsic dignity forfeit their ontological grounding. The comparative analysis reveals that physicalism, notwithstanding its claim to scientific neutrality, cannot account for the normativity it presupposes in its own moral critiques. The internal contradiction identified within the physicalist camp — the denial of free will coupled with the issuance of normative judgments — suggests that even its proponents tacitly rely upon a conception of agency that their ontology cannot sustain. This study thus confirms that the debate over human nature is not merely theoretical but carries profound practical implications for ethics, education, and law.

## Conclusion

Explaining human nature is not merely an abstract philosophical issue; it is a necessary prerequisite for building any moral system. The findings of this study are directly

linked to major crises of the contemporary world, including moral relativism, the crisis of meaning, and challenges related to human rights and human dignity in modern civilisation. The main hypothesis was strongly confirmed: the immateriality of the soul is the only logical guarantee for preserving fundamental moral values. Conversely, the capacity of physicalism to establish objective morality was rejected, because it reduces values to biological determinism and leads to nihilism.

Theoretically, this research demonstrates the internal coherence of divine anthropology in explaining moral realism. Practically, its results provide a firm basis for reconstructing moral systems, designing moral education models, and formulating laws grounded in human intrinsic dignity. These foundations also raise new questions for future research: How can an educational and legal system based on soul immateriality be implemented within the structures of modern societies, which are often dominated by physicalist paradigms? The answer is that rescuing ethics from relativism, conventionalism, and naturalism depends exclusively on returning to a metaphysical understanding and accepting the immaterial dimension of the human being. Without belief in the immateriality of the soul and divine teleology, concepts such as justice, responsibility, and dignity will lack any objective and real obligation.

### *Author Contributions*

Rasūl Aḥmadī contributed 50% to conceptualisation, data extraction, analysis of findings, and drafting the initial and subsequent versions of the article. Sayyid Mahdī Aḥmadī-Nīk contributed 30% to reviewing and correcting the text. ʿAlī-Aṣghar Rajabī contributed 20% to editing and proofreading.

### *Data Availability Statement*

Given the theoretical and philosophical nature of the research, no field or statistical data were used. All sources are published works fully cited in the reference list.

### *Acknowledgements*

The authors thank all those who played a role in the preparation of this article.

### *Ethical Considerations*

The authors commit that, in writing this article, they avoided data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct, and they observed the intellectual property rights of all works used.

### *Funding*

This article received no specific financial support from any funding institution and was completed at the authors' personal expense.

### *Conflict of Interest*

The authors declare that they have no conflict of interest with any natural or legal person in the writing and publication of this article.

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

During the preparation of this article, ChatGPT was used to assist with summarising the text, editing, and translation. After using this tool, the authors reviewed and revised the generated content and assume full responsibility for the published material.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# واقع‌گرایی اخلاقی و مبانی انسان‌شناختی؛ ارزیابی انتقادی فیزیکالیسم در پرتو آموزهٔ تجرد نفس

رسول احمدی [۱] | سید مهدی احمدی نیک [۲] | علی‌اصغر رجبی اسدآبادی [۳]

۱. طلبهٔ سطح چهار حوزهٔ علمیهٔ قم، قم، ایران؛ دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Rasuolahmadi90@gmail.com

۲. نویسندهٔ مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: ahmadinik@razavi.ac.ir

۳. طلبهٔ سطح چهار حوزهٔ علمیهٔ خراسان، مشهد، ایران؛ دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rajaby.1371@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

**کلیدواژه‌ها**

انسان‌شناختی، اخلاق، تجرد نفس، فیزیکالیسم.

## چکیده

در دیدگاه تجردگرا که برگرفته از حکمت و مبانی فلسفهٔ اسلامی است، انسان موجودی دارای نفس مجرد تلقی می‌شود که برخوردار از کرامت ذاتی، اختیار واقعی، مسئولیت اخلاقی، و قابلیت ثواب و عقاب اخروی است. در مقابل، رویکرد فیزیکالیستی که ریشه در سنت‌های مادی‌گرایانهٔ پیشین دارد و در بستر انسان‌شناسی سکولار و علوم شناختی معاصر تشدید شده است، انسان را صرفاً مجموعه‌ای مادی و زیستی می‌داند که همهٔ رفتارهای او قابل تبیین در سطح فیزیکی است و ازاین‌رو در آن، مفاهیمی چون اختیار، ارزش مطلق، یا عدالت اخلاقی فاقد مبنای واقعی‌اند. مسئلهٔ محوری پژوهش حاضر آن است که اختلاف این دو دیدگاه چگونه به تکوّن نظریه‌های اخلاقی متفاوت و گاه متعارض انجامیده است و پیامدهای مهم و تعیین‌کننده‌ای در ساحت فردی و اجتماعی انسان بر جای می‌گذارد. این پژوهش با تکیه بر آثار فلاسفه و تحلیل دیدگاه‌های اندیشمندانی چون دانیل دنت، سام هریس، و ریچارد داوکینز نشان می‌دهد که پذیرش یا انکار تجرد نفس بنیان‌های اخلاقی، تربیتی و اجتماعی را به‌طور جدی دستخوش تغییر می‌نماید. یافتهٔ اساسی پژوهش که به روش توصیفی ـ تحلیلی انجام شده، آن است که انسان‌شناسی الهی به‌سبب نگاه جامع به ابعاد مادی و مجرد انسان می‌تواند نظام اخلاقی منسجم‌تر، معنادارتر و مبتنی بر کرامت فطری انسان ارائه نماید.

**استناد:** احمدی، رسول؛ احمدی نیک، سید مهدی؛ رجبی اسدآبادی، علی‌اصغر. (۱۴۰۵). واقع‌گرایی اخلاقی و مبانی انسان‌شناختی؛ ارزیابی انتقادی فیزیکالیسم در پرتو آموزهٔ تجرد. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۴۳-۷۴. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7942.1695

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

انسان محور اساسی تمام نظام‌های فکری، تربیتی و اخلاقی است. نحوهٔ تبیین و تفسیر ماهیت انسان بنیان نظریه‌های گوناگون در حوزهٔ اخلاق را تشکیل می‌دهد. ازاین‌رو، انسان‌شناسی به‌مثابهٔ یکی از شاخه‌های بنیادین فلسفه، نقش محوری در تعیین مبانی و جهت‌گیری‌های اخلاقی دارد. فلسفه‌های مختلف با تلقی‌های گوناگون از انسان به‌عنوان جزئی از هستی، و تحلیل ساحت‌های انسان به‌لحاظ مادی یا مجرد بودن انسان و یا ابعاد بینشی و گرایشی و توانشی فطری او رویکردهای متفاوتی نسبت به ارزش‌ها، رفتارها و پیامدهای اخلاقی ارائه کرده‌اند. در جهان معاصر، چالش میان انسان‌شناسی الهی و انسان‌شناسی مادی‌گرا و فیزیکال تأثیر مستقیمی بر شکل‌گیری نظام‌های اخلاقی و پیامدهای حاصل از آن نهاده است. واقع و مطلق‌گرایی گزاره‌های بنیادین اخلاقی، مسئولیت‌پذیری اخلاقی، معناداری و غایت‌مندی اخلاق، کرامت انسانی، صدق نیت و ارزش درونی اعمال و ثواب، عقاب و عدالت اخلاقی از جمله مسائل اخلاقی است که از نوع نگرش ما به انسان و ساحت‌های وجودی او تأثیر می‌پذیرد.

بررسی و تحلیل مبانی فلسفی انسان‌شناسی و ترسیم و تدقیق ساحت تجردی انسان و پیوند آن با حوزه‌های مختلف زندگی بشر ضرورتی جدی برای طراحی نظام اخلاقیِ مبتنی بر دیدگاه‌های صحیح و جامع نسبت به انسان است. در عصر حاضر که بحران‌های اخلاقی و چالش‌های تربیتِ اخلاقی در جوامع مختلف مشهود است، بازنگری در مبانی انسان‌شناسی و بازسازی نظام‌های اخلاقی بر اساس فهم صحیح از حقیقت انسان امری حیاتی است، به‌ویژه برای جوامع اسلامی، تبیین رابطهٔ شناخت ماهیت وجودی انسان با اخلاق و پیامدهای اخلاقی، گامی مهم در جهت طراحی الگوی نظام‌سازی اخلاق اسلامی است.

**پیشینهٔ تحقیق:** بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که هرچند به مباحث انسان‌شناختی و اخلاقی در آثار متعدد توجه شده، اما پیوند تحلیلی و نظام‌مند میان «حقیقت انسان» و «ساختار اخلاق» کمتر به‌صورت مستقیم و عمیق بررسی گردیده است. برخی آثار پیشین، از جمله پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد «نقد و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه ماتریالیسم بر اساس تفسیر المیزان» اثر شولانگ‌تو (۱۳۹۵)، بیشتر بر نقد مبانی انسان‌شناسی مادی در چارچوب تفسیری متمرکز بوده‌اند. همچنین کتاب انسان بین مادی‌گری و اسلام اثر محمد قطب (ترجمهٔ سیدهادی خسروشاهی، ۱۳۵۰)، و اثر انسان در انگاره‌های بشری و الگوی اسلامی نوشتهٔ جعفر

شانظری و محرم‌علی خلیلی (۱۳۹۳)، با وجود پرداختن به تضاد میان نگرش‌های مادی و الهی نسبت به انسان، رویکردی کلان‌انگار و بیشتر توصیفی ارائه می‌کنند. در فلسفهٔ تعلیم و تربیت اسلامی نوشتهٔ آیت‌الله محمدتقی مصباح و همکاران (۱۳۹۰) نیز ابعاد انسان‌شناختی و تربیتی، اخلاقی با دقتِ قابل توجهی بررسی شده است، اما تمرکز اصلی آن بر نظام تربیتی اسلامی است نه بر تحلیل تطبیقی پیامدهای اخلاقیِ ناشی از تفاوت در ماهیت وجودی انسان.

نوآوری و اهمیت پژوهش حاضر در آن است که با اتخاذ رویکردی تلفیقی شامل مباحث فلسفهٔ اسلامی، انسان‌شناسی، اخلاق و تحلیل انتقادی فیزیکالیسم، کوشیده است شکاف موجود میان این حوزه‌ها را پر کند و نشان دهد که پذیرش یا انکار ساحت تجردی انسان، چگونه به تفاوت‌های اساسی در ساختار و معنای اخلاق و ارزش‌های بنیادین اخلاق منتهی می‌شود. این پژوهش برای نخستین بار با رویکردی منسجم و مقایسه‌ای، نقش تعیین‌کنندهٔ انسان‌شناسی را در بنیان‌های اخلاقی تحلیل می‌کند و از این رهگذر، مبنایی استوار برای بازخوانی و بازسازی اخلاق اسلامی در مواجهه با چالش‌های انسان‌شناختی معاصر ارائه می‌دهد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

ورود به یک مسئلهٔ هدفمند و دارای ساختار به‌طور اساسی، و همچنین اتخاذ موضعی روشن برای جلوگیری از سوءبرداشت‌های احتمالی، نیازمند تبیین مفهومیِ واژه‌های اصلی در نگارش هر پژوهشی است. ازاین‌رو در ابتدا به بازشناسی مفاهیم اصلی در این پژوهش می‌پردازیم و سپس به تبیین و بررسی دو رویکرد انسان‌شناختی فیزیکالیسم و تجردگرایی خواهیم پرداخت.

### ۱-۱. انسان‌شناسی

دو واژهٔ «انسان‌شناسی» و «مردم‌شناسی» در لغت هم‌معنایند و بازگردان واژگان Anthropologie و Ethnologie هستند که ریشه در واژگان یونانی دارد. این اصطلاح اولین بار توسط ارسطو به‌عنوان علمی که به مطالعهٔ انسان می‌پردازد، مطرح شد (فربد، ۱۳۸۰، ص. ۳). ازآن‌جاکه محققان در انسان‌شناسی به‌دنبالِ شناخت انسان هستند و از طرفی، انسان موجودی پیچیده و دارای ساحت‌های مختلف وجودی است، تحقیق و مطالعه در مورد آن‌ها تنها در یک شاخهٔ علمی، امری ناممکن خواهد بود. بنابراین هر مکتبِ روشی و معرفتی، بر شناخت ساحتی خاص از انسان توجه کرده و آن را موضوع مطالعهٔ خود قرار داده است. لذا عنوان جامع انسان‌شناسی، شامل همهٔ

شاخه‌های علمی خواهد بود که به بررسی و تحلیل ابعاد مختلف انسان پرداخته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص. ۲۱۵). بنابراین، در یک نگاه کلان، می‌توان انسان‌شناسی را به چهار قسمِ انسان‌شناسی تجربی و علمی، انسان‌شناسی عرفانی و شهودی، انسان‌شناسی فلسفی و انسان‌شناسی دینی تقسیم کرد (خسروپناه؛ میرزایی، ۱۳۸۹، ص. ۳۵-۵۶).

مراد از انسان‌شناسی در پژوهش حاضر، انسان‌شناسی فلسفی است. ما در این پژوهش با تحلیل‌های عقلی به بررسی انسان و ساحت‌های وجودی او پرداخته و کوشیده‌ایم بر اساس مبانی فلسفی، تحلیلی دقیق نسبت به حقیقت انسان ارائه دهیم.

**۱-۲. اخلاق**

واژهٔ «اخلاق» جمع واژهٔ «خُلُق» است که در زبان عربی به معنای سرشت، طبع، سجیه و عادت باطنی به کار می‌رود (ابن‌فارس، ۱۳۶۲، ج. ۲، ص. ۲۱۴). «خُلُق» در برابر «خَلْق» قرار دارد. «خَلق» به ظاهر انسان مربوط می‌شود و «خُلُق» به باطن و روحیات او (راغب اصفهانی، ۱۳۷۲، ص. ۱۵۸).

بر اساس دیدگاه اندیشمندان مسلمان، اخلاق در اصطلاح، به حالتی پایدار در نفس انسان گفته می‌شود که موجب صدور رفتارهای متناسب، به‌صورت خودجوش و بدون نیاز به تأمل و تفکر قبلی می‌شود (نراقی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۵۴). ابوعلی مسکویه رازی اخلاق را «حالتی نفسانی که آدمی را بدون فکر و تأمل به کارهایی برمی‌انگیزد» می‌داند (مسکویه رازی، ۱۴۲۶، ص. ۸۵). فیض کاشانی نیز پدیدهٔ اخلاق را به‌مثابهٔ «ویژگی‌های راسخ در نفس که افعال را با سهولت و بدون نیاز به تفکر از انسان صادر می‌سازد» تعریف کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ج. ۵، ص. ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۷، ص. ۳۷۲). همچنین بستانی به نقل از علمای اخلاق، اخلاق را «ملکه‌ای که افعال نفس انسانی به‌سهولت و بدون تکلّف و تأمل صادر می‌شود» توصیف می‌کند (بستانی، بی‌تا، ص. ۲۵۱). در نگاهی دیگر، برنارد رولین، از منظر فلسفهٔ اخلاق غربی، اخلاق را مجموعه‌ای از اصول و باورهایی می‌داند که بینش انسان را نسبت به مفاهیمی مانند درست و نادرست، انصاف و بی‌انصافی، عدالت و بی‌عدالتی جهت می‌بخشند (رولین، ۱۳۹۳، ص. ۳۵). همچنین در تعریف جامع‌تری، اخلاق به‌عنوان نظامی سیستمی توصیف می‌شود که با هدایت رفتار انسان در چهار نوع رابطه با خدا، با خود، با دیگران، و با طبیعت نقش جهت‌دهنده‌ای در زندگی فردی و اجتماعی او ایفا می‌کند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۵).

در این مقاله، منظور از اخلاق و پیامدهای اخلاقیْ آثار، نتایج و دلالت‌هایی است که یک

مبنا یا نظریه در حوزهٔ اخلاق بر جا می‌گذارد. به تمام اثراتی که یک نگرش انسان‌شناختی (مثلاً تجرد نفس یا فیزیکالیسم) بر محتوا، روش، هدف و بنیان‌های اخلاقی می‌نهد پیامد اخلاقی گفته می‌شود.

### ۱-۳. تجرد نفس

واژهٔ «مجرد» اسم مفعول از تجرید و به معنای برهنه‌شده و عاری شدن از قیود مادی است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج. ۲، ص. ۷۱۵؛ عمید، ۱۳۹۰)، و این معنا را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۱۳۲). طریحی می‌نویسد: «التجرد: التعرّی و منه تجرد لإحرامه؛ تجرد یعنی برهنه کردن، و از آن جمله است تجرد کرد برای احرامش (یعنی از لباس‌های دوخته‌شده برهنه شد) (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۲۴).

اما در اصطلاح فلاسفه، «تجرد» در معنایی مقابل مادی به کار می‌رود و منظور این است که موجود دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد. در حقیقت، اصلاً عنایتی به سابقهٔ ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و به معنای «غیرمادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۱۳۲).

ساحت مجرد انسان که در این تحقیق مدنظر و توجه است به بُعدی از وجود او اطلاق می‌شود که فراتر از ماده و ویژگی‌های فیزیکی است و از محدودیت‌های زمان، مکان، تغییرپذیری و دیگر خواص مادی مستقل است. این ساحت که در فلسفهٔ اسلامی با عناوینی چون عقل، روح یا نفس ناطقه شناخته می‌شود، واجد ویژگی‌هایی همچون ادراکات کلی و غیرمادی، اختیار و ارادهٔ آزاد، پایداری و فناناپذیری، و قابلیت تعالی و قرب الهی است. برخلاف بدن و قوای مادی که در معرض زوال و فسادند، ساحت مجرد انسان، بر اساس نظر فلاسفهٔ اسلامی چون ابن‌سینا و ملاصدرا، پس از مرگ نیز به بقای خود ادامه می‌دهد. از این منظر، رفتارهایی چون تفکر دربارهٔ مفاهیم کلی، عشق، انتخاب‌های اخلاقی برخلاف منافع مادی، و حرکت به‌سوی کمال، از این ساحت ناشی می‌شوند. در برابر این ساحت، مراتب دیگر وجود انسان همچون ساحت مادی (بدن) و ساحت برزخی (مرتبهٔ خیال) قرار دارند که یا کاملاً مادی‌اند یا تجرد مثالی دارند که حد واسط بین ماده و تجرد است. فهم دقیق این ساحت، بنیان بسیاری از نظریه‌های اخلاقی، معرفتی و تربیتی در سنت فلسفهٔ اسلامی به شمار می‌رود.

### ۱-۴. فیزیکال و موجود مادی

لفظ «مادی» در لغت منسوب به واژهٔ «ماده» است و ماده در لغت به معنای «اصل هر چیز، مایه، قوام چیزی، موضوع، عامل و ....» آمده است (معین، ۱۳۵۷، ج. ۳، ص. ۳۶۸۴؛ قیم، ۱۳۸۱، ص. ۹۰۴). اما در فلسفهٔ اسلامی، «موجود مادی» به موجودی اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌هایی خاص است که آن را از موجودات مجرد و مفارق از ماده متمایز می‌سازد.

این ویژگی‌ها در آثار فلاسفهٔ مسلمان و دیگران بررسی شده و عبارت‌اند از: داشتن امتداد در جهات سه‌گانهٔ طول، عرض و ارتفاع (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۳)، دارا بودن حیز و مکان (میرداماد، ۱۳۸۵، ص. ۳۳۳؛ نیز نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۷-۲۹۹، ج. ۷، ص. ۲۸۹؛ ج. ۸، ص. ۳۸۸)، قابلیت انقسام خارجی و ترکیب‌پذیری (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۲۴-۴۳)، و ادراک‌پذیری حسی و قابل اشاره بودن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۹۹؛ ج۴، ص. ۲۷۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج. ۳، ص. ۸۷-۸۸). با توجه به این تعریف از موجود مادی، نگاه فیزیکالیستی به انسان بدین معناست که انسان به‌مثابهٔ موجودی صرفاً مادی، دارای امتداد و مکان، قابل انقسام و ترکیب‌پذیر، و قابل ادراک و اشارهٔ حسی تلقی می‌شود، به‌گونه‌ای که در این تلقی، انسان چیزی جز بدن، مغز، فعالیت‌های بیوشیمیایی و شبکه‌های عصبی نیست و تمام حالات ذهنی، ادراکات، احساسات، شناخت‌ها و حتی آگاهی انسانی، تبیین‌هایی فیزیکی داشته و نهایتاً قابل تحلیل و تقلیل به اجزای مادی‌اند.

## ۲. تبیین دو رویکرد انسان‌شناختی فیزیکالیسم و تجردگرایی

### ۲-۱. رویکرد فیزیکالیسم به انسان

با نگاهی جامع به سیر مطالعات انسان‌شناسی در فلسفهٔ غرب، می‌توان پی برد که بعد از جریان رنسانس و نوزایی، مخصوصاً بعد از تفکرات فلسفی رنه دکارت و ارائهٔ تعریف او از جهان و بدن انسان به‌عنوان یک ماشین و نگرش مکانیکی به عالم (فنایی نعمت‌سرا، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۳-۱۳۰)، معناداری و غایت‌مندی انسان و جهان هستی در زندگی آدمی کم‌رنگ شد، زیرا دکارت با دوگانه‌انگاری رادیکال «ذهن ـ جسم» و تعریف بدن و جهان مادی به‌عنوان «ماشین» گسترده (مَشینیت)، هستی را به دو قلمرو تقسیم کرد: قلمرو ذهن (سوبژهٔ اندیشنده) و قلمرو جسمانی گسترده (ابژهٔ مکانیکی). این نگرشْ جهان عینی، از جمله بدن انسان را از هر گونه غایت درونی

یا معنای ذاتی تهی کرد، زیرا در دستگاه مکانیکی، علت‌ها تنها «علت‌های کارآمد» هستند و نه «علت‌های غایی» که ارسطو مطرح کرده بود. در این الگو، پدیده‌ها نه بر اساس هدف یا معنا، بلکه صرفاً بر اساس قوانین کمّی و ریاضی‌گونهٔ حرکت اجزا تبیین می‌شوند. نتیجه آن‌که معنا و غایت، از جهان عینی خارج شد و تنها به حیطهٔ ذهنِ سوبژه که خود نیز اغلب به عقلانی محاسبه‌گر تقلیل یافت، محدود گشت و معناداری صرفاً به انتخاب ذهنی یا ساخت‌های درونی انسان واگذار شد که اغلب فاقد تکیه‌گاه عینی در ساختار جهان بود. با بسط و توسعهٔ این اندیشهٔ انسان‌شناسانه توسط دکارت و کارتیزین‌ها (پیروان دکارت)، انسان از حیطهٔ ماورایی و قدسی بودن خود به‌آرامی کنار گذاشته شد و مطالعات وارد ورطهٔ مادی‌انگاری انسان شد (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۰؛ پاپکین و استرول، ۱۴۰۲، ص. ۲۸۴).

یکی از رویکردهای مهم در شناخت حقیقت انسان که برخاسته از نگاه مکانیکی به عالم هستی است، نگاه انسان‌شناسی تجربی یا علمی به انسان است. در این بینش که می‌توان آن را زاییدهٔ تفکر اومانیسم در غرب معرفی کرد، انسان به‌عنوان موجود طبیعی، همچون سایر موجودات مورد مطالعه و بررسی تجربی و آزمایشگاهی قرار می‌گیرد. این نگاه انسان را موجودی تک‌بعدی می‌داند که متشکل از همین اجزای مادی است و قابل تجزیه و تحلیل آزمایشگاهی و تجربی.

با شروع نهضت پوزیتیویسم در غرب که تمام آگاهی‌های بشر را منحصر در آگاهی‌های تجربی می‌دانست و اساساً شأنی برای سایر متدهای اندیشه‌ورزی قائل نبود، و بلکه آن‌ها را فاقد معنا می‌دانست و تصریح می‌کرد هر آنچه قابل تجربهٔ حسی نباشد، اساساً بی‌معناست، کانون تمام توجهات به‌سمت علوم تجربی و آزمایشگاهی جلب شد. این امر باعث شد به مطالعهٔ انسان به‌عنوان موجودی از موجودات طبیعی و به روش تجربی و استقرایی پرداخته شود و از سایر ابعاد وجودی او غفلت گردد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۵).

فیزیکالیسم بر این عقیده است که واقعیت نهایی در جهان، «ماده» است و هر چیزی، از جمله ذهن، آگاهی، اراده، اخلاق و معنا، یا به ماده بازمی‌گردد یا توهمی ذهنی است. این دیدگاه با ظهور علوم مدرن و به‌ویژه با پیشرفت‌های علوم اعصاب تقویت شد و در قرون اخیر، تأثیر گسترده‌ای بر علوم انسانی، سیاست، روان‌شناسی و اخلاق نهاد. در این نگاه، انسان

چیزی جز یک سامانهٔ زیستی پیچیده نیست؛ سامانه‌ای که از میلیاردها سلول عصبی، تعاملات شیمیایی، ژنتیک، و محیط شکل گرفته است (Harris, 2012, p. 11).

نظریه‌پردازانی مانند دانیل دنت در کتاب هشیاری توضیح‌داده‌شده آگاهی را صرفاً پدیده‌ای نوظهور می‌دانند که از شبکهٔ پیچیدهٔ مغز حاصل می‌شود، بی‌آنکه وجودی مستقل داشته باشد. او می‌گوید ما نیازی به فرض وجود یک «روح در ماشین» نداریم؛ مغز ما خود کافی است تا تمام تجربه‌های انسانی را توضیح دهد. به‌طور مشابه، پاتریشیا چرچلند در آثارش به‌ویژه در کتاب اخلاق از نگاه مغز؛ عصب‌شناسی اخلاق تلاش دارد تا اخلاق را بر پایهٔ نوروبیولوژی و تکامل عصبی تحلیل کند، بی‌آنکه نیازی به فرض ارادهٔ آزاد یا نفس انسانی باشد. به باور او، رفتارهای اخلاقی ما نتیجهٔ فرگشت زیستی و شبکه‌های نوروشیمیایی مغز است و مفاهیمی چون «وظیفه»، «وجدان» یا «ارزش» صرفاً برچسب‌هایی هستند برای حالت‌های خاص عصبی که در اثر محیط و ژن شکل گرفته‌اند. از دیدِ این نحلهٔ فکری، چیزی به نام اختیار واقعی وجود ندارد، بلکه هر آنچه ما «انتخاب» می‌پنداریم، نتیجهٔ علت‌های مادی، زیستی و فرهنگی است که در مغز و بدن ما جریان دارند.

### ۲-۲. رویکرد تجردگرایی به انسان

در مقابل نگاه مادی و فیزیکی به انسان، به باور صاحب‌نظران فلسفه، فلسفهٔ اسلامی تصویر کاملاً متفاوتی از انسان ارائه می‌دهد. در این مکتب، انسان دارای مراتب مختلفی از وجود است که از بدن آغاز می‌شود و تا عقل، روح و حتی اتصال به عالم ملکوت امتداد دارد. نفس انسانی در این دیدگاه، صرفاً امری مادی و تابع تغییرات مادی و شیمیایی و عصبی نیست، بلکه حقیقتی مجرد، غیرمادی و باقی پس از مرگ است که قابلیت تعقل، اراده، اخلاق، قرب الهی و سلوک معنوی دارد. بر اساس براهین عقلی مانندِ الف) علم حضوری خطاناپذیرِ انسان به هویت تجردی خویش و درک مستقیم و بدون واسطهٔ تجرد نفس (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۷، ص. ۱۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۸)؛ ب) تغییرناپذیری نفس انسان و وحدت هویت او در عین تغییرات بنیادی در بدن مادی و جسمانی ( طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص. ۵۵۰)؛ ج) تجرد برخی پدیده‌های درون انسان، مثل علم و ادراک (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص. ۵۵۰)؛ د) برخی مؤیدات تجربی (هوپر؛ ترسی، ۱۳۷۲، ص. ۵۶۳)، وجود ساحتی مجرد به نام «نفس» برای انسان اثبات می‌شود. بر اساس این ادله نشان داده می‌شود که نفس انسانی نمی‌تواند صرفاً مادی باشد، زیرا مفاهیمی چون ادراک کلیات، تأملات

عقلی، و معنویت‌گرایی نمی‌تواند با فیزیک و شیمیِ صرف و در دستگاه مکانیکی مغز و سیستم عصبی تبیین و تحلیل شود.

## ۳. پیامدهای دو رویکرد تجردگرایی و فیزیکالیستی

روشن است که هر کدام از دو رویکرد تجردگرایی و فیزیکالیستی دارای پیامدهای متفاوتی است. در ادامه، تلاش می‌شود در ضمن چند گزاره به این مهم پرداخته شود.

### ۳-۱. ارزش‌های بنیادین اخلاق

در نگرش مکانیکی و فیزیکی، انسان فاقد هر گونه نظم و غایت اخلاقی تلقی می‌شود و ارزش‌های اخلاقی جایگاهی در ساختار هستی ندارند. در مقابل، نگرش فلسفی تجردگرا بر این باور است که انسان و جهان هستی دارای یک نظام اخلاقی هدفمند است و ارزش‌های اخلاقی، واقعی، عینی و کشف‌پذیرند. در دستگاه فکری فیزیکالیستی، ارزش‌های اخلاقی نسبی و ذهنی‌اند، به این معنا که به اهداف، آمال، تمایلات و حالات ذهنی انسان‌ها وابسته‌اند و فاقد هر گونه منشأ مستقل در عالم خارج و واقع‌اند. این رویکردْ محصول جهان غرب در سه قرن اخیر و از نتایج مستقیم انقلاب علمی قرن هفدهم است که در آن، جهان همچون ماشینی بی‌روح و انسان چون سازه‌ای زیستی ـ شیمیایی و ماشینی تلقی شد. در این تلقی، نه‌تنها اشرفیت انسان، کرامت ذاتی، و هدفمندی زندگی انکار می‌گردد، بلکه اخلاق نیز به‌عنوان امری اعتباری، متغیر و غیرالزام‌آور فروکاسته می‌شود (استیس، ۱۳۷۷، ص. ۸۳).

رویکرد فیزیکال یا مادی‌انگارانه به انسان بر این فرض استوار است که انسان فقط یک موجود مادی است، یعنی تمام ابعاد وجودی انسان، از جمله ادراک، احساس، اراده، و حتی تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، محصول فرایندهای فیزیکی و بیولوژیکی در مغز و بدن انسان‌اند و هیچ ساحتی فراتر از ماده (یعنی ساحت مجرد یا روحانی) در کار نیست. بنابراین، با کنار هم گذاشتن چند گام نسبیت اخلاقی را نتیجه می‌گیرد:

۱. انسان و جهان فقط شامل امور فیزیکی است (فیزیکالیسم)؛

۲. ارزش‌های اخلاقی مستقل، امور فیزیکی نیستند. (نتیجه از ۱)؛

۳. پس ارزش‌های اخلاقی یا وجود ندارند یا پدیده‌های وابسته به موجودات فیزیکی‌اند (نتیجه از ۲)؛

۴. اگر پدیده‌های وابسته باشند، محصول تکامل، عصب‌شناسی و فرهنگ هستند (طبیعی سازی)؛

۵. تکامل و فرهنگ در بین جوامع و گونه‌ها متنوع است (واقعیت تجربی)؛

۶. بنابراین، اصول اخلاقی مطلق و نهایی و جهانی وجود ندارند. آن‌ها با توجه به زیست‌بوم، تاریخ و ساختار عصبی، امور نسبی هستند (نسبیت اخلاقی).

برخی از فیزیکالیست‌ها خواسته‌اند با تحلیل‌های متفاوتی، نوعی از اخلاق‌گرایی ثابت و مطلق را بپذیرند، اما دیدگاه آن‌ها به‌نوعی ستیز کامل با مبانی انسان‌شناسانهٔ آن‌ها دارد و نمی‌توان آن را از لوازم انسان‌شناسی عاری دانست. برای مثال، دنیل دنت در تبیین این‌که آیا افعال اخلاقی دارای اصول عام، مطلق و فراگیرند یا این‌که تمام ارزش‌های اخلاق وابسته به شرایط اجتماعی، فرهنگ و جغرافیا و ... است (Dennett, 2006, p. 375) برای توضیح امکان وجود معیارهای فراگیر اخلاقی، از تقسیم‌بندی جک بالکین میان «عمومیت‌گرایی استعماری» و «نسبیت‌گرایی اخلاقی» بهره می‌گیرد. عمومیت‌گرایی استعماری مدعی وجود استانداردهای جهان‌شمول عدالت و حقوق بشر است که همهٔ فرهنگ‌ها باید مطابق آن ارزیابی شوند، درحالی‌که نسبیت‌گرایی اخلاقی هر گونه اصل فرافرهنگی را انکار می‌کند و اخلاق را کاملاً وابسته به عرف و قرارداد می‌داند، تا آنجا که رفتارهایی چون برده‌داری یا کودک‌کشی نیز در قلمرو نقد عقلانی عام قرار نمی‌گیرد. دنت هر دو رویکرد را نابسنده می‌داند؛ از یک سو، مبنای تکاملی و علم‌گرایانهٔ او اجازهٔ پذیرش حسن و قبح ذاتی را نمی‌دهد (Dennett, 1990, pp.519-548)، و از سوی دیگر، او نمی‌خواهد به نسبیت‌گرایی افراطی ملتزم شود. ازاین‌رو «میانه‌روی روشنفکرانهٔ» بالکین را پیشنهاد می‌کند که بر وجود ارزش‌های مشترکی چون حقیقت، عدالت، امنیت و بقا به‌عنوان نقطهٔ آغاز گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها تأکید دارد.

به اعتقاد برخی از دانشمندان و پژوهشگران فلسفه، این تقسیم‌بندی دنت از دو جهت دچار اشکال است. اولاً تقسیم دیدگاه‌ها به «عمومیت‌گرایی استعماری» و «نسبیت‌گرایی» تقسیم منطقی و علمی در فلسفهٔ اخلاق نیست، زیرا بحث از اصول عام اخلاقی هیچ ارتباط ذاتی با سلطه‌طلبی یا استعمار ندارد و به‌کارگیری چنین ادبیاتی، ناخودآگاه بار روانی و سیاسی بر مسئله تحمیل می‌کند و مانع تحلیل دقیق می‌شود. ثانیاً در این بازنمایی، رویکرد مقابل نسبیت‌گرایی نادرست معرفی شده است، زیرا مطلق‌انگاری اخلاقی به این معنا نیست که

همهٔ گزاره‌های اخلاقی ثابت و فراتاریخی‌اند، بلکه ادعا این است که برخی اصول بنیادین همچون عدالت، قبح ظلم، خیر و صلاح، ثابت و فراگیرند، درحالی‌که بسیاری از احکام فرعی و جزئیِ اخلاقی تابع شرایط‌اند. برای نمونه، راست‌گویی فی‌الجمله ارزش اخلاقی دارد، اما ارزش آن تابع عدالت یا مصلحت است، چنان‌که اگر راست‌گویی موجب ظلم شود، ترک آن اخلاقاً لازم است. این تحلیل به‌روشنی نشان می‌دهد که اخلاق مطلق به معنای ثبات اصول بنیادین است نه جمود بر رفتارهای جزئی (مصباح، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۴-۱۹۴).

اما مهم‌ترین اشکالْ ناسازگاری درونی نظریهٔ دنت است. او هرچند می‌کوشد ارزش‌هایی چون عدالت، حقیقت و امنیت را مشترک و الزام‌آور بداند، اما مبنای تکاملی او نمی‌تواند چنین اصول ثابتی را توجیه کند. در چارچوب او، هیچ «نفس مجرد»، «روح علوی» یا «گرایش فطری ثابت» که بتوان ارزش‌های اخلاقی را بر آن بنا کرد وجود ندارد؛ ارزش‌ها نهایتاً به سازگاری زیستی، خویشاوندی ژنتیکی و کارکرد گروهی فروکاسته می‌شوند. این مبانی اجازه نمی‌دهند اصول اخلاقی ثبات و اطلاق واقعی داشته باشند. بنابراین، رویکرد دنت خواه‌ناخواه به نوعی نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌انجامد، نه از نوع فرهنگی افراطی، بلکه نسبیت‌گرایی مبتنی بر کارکرد تکاملی و سودمندی زیستی. به همین دلیل، هرچند دنت از نسبیت‌گرایی افراطی فاصله می‌گیرد، نظریهٔ او در بنیان خود توان التزام به اصول اخلاقی فراگیر و مستقل از شرایط را ندارد و در نهایت، ارزش‌ها را تاریخمند، نسبی و تابع اقتضائات تکاملی می‌سازد.

بر این اساس، شناخت اخلاقی نیز دیگر جنبهٔ کشف حقیقتی مستقل و عینی ندارد، بلکه تابع واکنش‌های عصبی، تربیت اجتماعی، ژنتیک، شرایط محیطی و روان‌شناختی فرد می‌شود.

در چنین منظری، نمی‌توان در دل و جان انسان بذر اخلاق، ایثار و گذشت را کاشت، زیرا بستر هستی‌شناسانهٔ آن ناپایدار و تهی از معناست. دراین‌باره چنین بیان شده است: «وقتی عقلانیت محض حاکم بشود، از یک طرف، زندگی تحت محاسبه و حساب‌گری در می‌آید، اخلاقْ سودجویانه می‌شود، اندیشه علمی می‌شود و وسایل همه تکنیکی و ماشینی می‌شود، ولی یک چیز از میان می‌رود و آن عنصر گذشت و فداکاری و جود و کرم است» (سروش، ۱۳۸۱، ص. ۹۴). بر پایهٔ این نگرش، مفاهیمی چون جهاد، مبارزه، شهادت و ایثار به‌جای آن‌که قله‌های اخلاقی تلقی شوند، نوعی جنون، خشونت یا خودکشی شمرده می‌شوند.

در مقابل، برخی از فیلسوفان مسلمان تأکید دارند که انسان موجودی با ساحت مجرد،

فطری و غایت‌مند است و همین حقیقت، پشتوانهٔ واقعیت اخلاق است. علامه طباطبایی بیان می‌کند که موجودِ دارای ادراک کلی و تعقل، توانایی کشف حسن و قبح افعال را دارد، و این ادراکات در مرتبه‌ای فراتر از تجربهٔ مادی و عصبی انسان شکل می‌گیرند. بنابراین، حقیقت اخلاق ریشه در واقع دارد نه در قرارداد (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج. ۲، ص. ۴۷-۵۲). اگر انسان را صرفاً موجودی مادی و تهی از نفس مجرد و غایت‌مندی بدانیم، نظام اخلاقیِ دیگر از اصالت برخوردار نخواهد بود و به ابزاری برای کنترل اجتماعی و تنظیم مناسبات مادی تقلیل خواهد یافت. به‌عبارتی، در صورت پذیرش چنین نگاهی، مفاهیمی چون «حسن ذاتی» یا «قبح ذاتی» دیگر معنا نخواهد داشت، چراکه تمامی ارزش‌ها تابع قراردادهای اجتماعی یا منافع مادی خواهند بود که تابع متغیرهای اجتماعی است و بیانگر واقعیت‌های مطلق اخلاق نخواهد بود. برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند که مبادی اخلاق در قرآن به این نکته اشاره دارد که اخلاق بدون پذیرش فطرت الهی و روح مجرد دچار نوعی سکولاریسم پنهان می‌شود و فاقد قابلیت هدایت به‌سوی کمال خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۶۳). انسان به دلیل برخورداری از عقل و فطرت می‌تواند با شهود عقلانی و اخلاقی، فضیلت را از رذیلت تشخیص دهد، و این تشخیص ریشه در حقیقت نفس دارد نه در ساختارهای مادی. بنابراین، در انسان‌شناسی تجردگرا، چون انسان دارای مرتبه‌ای از وجود غیرمادی است، می‌تواند حامل و دریافت‌کنندهٔ ارزش‌های اخلاقیِ اصیل باشد و اخلاق نیز به‌عنوان یک ساختارِ عینی، مطلق و غایت‌دار معنا می‌یابد، درحالی‌که در نگاه فیزیکالیستی که انسان را صرفاً حاصل ترکیب ماده و فعل‌وانفعالات زیستی می‌داند، مفاهیم اخلاقی ناچار به قرارداد، نسبیت و گاهی پوچی فروکاسته می‌شوند.

### ۳-۲. مسئولیت اخلاقی

به اعتقاد برخی اندیشمندان حوزهٔ فلسفه، یکی از بنیادی‌ترین پیامدهای اخلاقیِ نظریهٔ تجرد نفس پذیرش مسئولیت اخلاقی انسان و اثبات اختیار اوست. در دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان، انسان با داشتن نفس مجردْ واجد مرتبه‌ای از وجود است که فراتر از علیت مادی عمل می‌کند. ایشان بیان می‌دارد که نفس انسانی به دلیل تجردش از ماده، برخلاف موجودات مادی، فاعل بالاختیار است نه فاعل بالجبر (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص. ۲۲۴-۲۲۵؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص. ۵۳). بنابراین، انسان تنها موجودی است که در گسترهٔ طبیعت می‌تواند در برابر افعالش مسئول باشد و افعال اختیاری با ارادهٔ آزاد از او صادر شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۱۰۳-۱۱۰). تجرد نفس موجب می‌شود که انسان بتواند با

اراده و تصمیم عقلانی، در کشاکش میان انگیزه‌های شهوانی و قوهٔ عاقله، مسیر صحیح را انتخاب کند. همین قابلیت تصمیم‌گیری اساس تکلیف شرعی، مدح و ذم اخلاقی و ثواب و عقاب الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۴-۳۹۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۸۶).

در مقابل، نگاه فیزیکالیستی به انسان رفتار انسان را صرفاً تابع فعل‌وانفعالات مغزی، ژنتیکی یا هورمونی می‌داند. در این چارچوب، مفهوم «ارادهٔ آزاد» یا «انتخاب اخلاقی» یک توهم ذهنی تلقی می‌شود. از دیدگاه متفکران ناتورالیست[1] مانند سام هریس، انسان موجودی است که به‌صورت کامل تحت کنترل نیروهای زیستی و عصبی و محیطی قرار دارد و هیچ قدرتی برای ترجیح دادن یک فعل بر فعل دیگر ندارد (Harris, 2012, p. 11).

سام هریس در دو اثر مشهور خود، ارادهٔ آزاد و منظر اخلاقی، ارادهٔ آزاد را «توهم» می‌داند. او با تکیه بر رویکردی فیزیکالیستی در فلسفهٔ ذهن و با استناد به نتایج آزمایش‌های عصب‌شناختی بنجامین لیبت، و برخی تصویربرداری‌های عصبی معتقد است تصور رایج فلاسفه از ارادهٔ آزاد با واقعیت مغز انسان سازگار نیست و حتی وقتی احساس می‌کنیم «تصمیم گرفته‌ایم» این تصمیم از شبکه‌ای از علل ناخودآگاه (عصبی، ژنتیکی، محیطی، تصادفی) سرچشمه گرفته که خارج از کنترل آگاهانه و ارادی ماست. به اعتقاد هریس، وقتی ارادهٔ آزاد صرفاً بر اساس فرایندهای عصبی پیش‌زمینه‌ای شکل می‌گیرد که ما نه از آن‌ها آگاهیم و نه بر آن‌ها کنترل داریم. سخن گفتن از ارادهٔ آزاد چیزی جز نوعی برداشت اسرارآمیز یا حتی بی‌معنا نیست (Harris, 2012, p. 11). بنابراین، او هر دو مؤلفهٔ اصلی ارادهٔ آزاد یعنی «امکان انتخاب‌های بدیل» و «مبدأ بودن فاعل» را نادرست می‌شمارد.

هریس تصریح می‌کند که انسان منشأ حقیقی افکار، نیت‌ها و اعمال خود نیست، زیرا همهٔ این رخدادها زادهٔ علل و شرایط پیشینی‌اند که خارج از آگاهی یا ارادهٔ ما عمل می‌کنند (Harris, 2012, p. 27). از نگاه او، تمام رخدادهای ذهنی پیامد فرایندهای نوروبیولوژیک مغزی‌اند؛ فرایندهایی که ما شناخت مستقیمی از آن‌ها نداریم. او در منظر اخلاقی تلاش می‌کند نشان دهد که هرچند انسان‌ها به‌صورت پیش‌فرض می‌پندارند منبع افکار و تصمیم‌هایشان خود

---

۱. ناتورالیسم (Naturalism) دیدگاهی فلسفی است که معتقد است همهٔ پدیده‌های جهان ذهن، اخلاق و انسان را باید تنها بر اساس قوانین طبیعت، تجربه‌گرایی و علوم تجربی تبیین کرد. در این دیدگاه، امور ماورایی، روح، یا تجرد نفس جایی ندارند و انسان صرفاً محصول فرایندهای فیزیکی و زیستی دانسته می‌شود.

آن‌هاست، اما این باور با داده‌های علوم اعصاب که نشان می‌دهد تصمیم‌گیری پیش از آگاهی ما آغاز می‌شود، همخوانی ندارد.

هریس همچنین بر این نکته تأکید می‌کند که آگاهی ما تنها به بخش بسیار کوچکی از داده‌هایی دسترسی دارد که مغز در هر لحظه پردازش می‌کند. انسان گرچه تغییرات در افکار، احساسات، ادراکات و رفتار خود را تجربه می‌کند، اما نسبت به رویدادهای عصبی‌ای که این تغییرات را تولید می‌کنند کاملاً ناآگاه است (Harris, 2010, p. 70_71). لِموس نیز در تحلیل خود از نظریهٔ هریس همین نکته را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که در چنین چارچوبی برای ارادهٔ آزاد به‌مثابهٔ اختیار آگاهانه جایی باقی نمی‌ماند (Lemos, 2017, p. 232).

به‌راستی چگونه می‌توان جبرگرا بود و از چشم‌اندازهای اخلاقی سخن گفت؟ بدیهی است که در منظومهٔ فکری جبرگرایانه، امکان سخن گفتن از مسئولیت اخلاقی عملاً از میان می‌رود. مایک‌ها کنی، از منتقدان نگاه هریس، دراین‌باره نکته‌ای مهم را مطرح می‌کند. او می‌نویسد: اگر انسان فاقد ارادهٔ آزاد باشد، معنایش آن است که یا در جهانی کاملاً ماشینی زندگی می‌کنیم که از آغاز زمان تمام رخدادهای آن تعیین شده‌اند، یا در جهانی رهاشده به تصادف که رویدادها بدون دلیل و به شکلی معجزه‌آسا رخ می‌دهند. در چنین وضعی، یک ملحد لیبرال همچون سم هریس، که ارادهٔ آزاد را انکار کرده است و با این حال، اسلام را محکوم می‌کند، از حیث اخلاقی، برتری‌ای بر یک بنیادگرای مذهبی که دست به خشونت می‌زند ندارد، زیرا هر دو صرفاً محصول مجموعه‌ای از نیروها و علت‌های اجتناب‌ناپذیرند. اگر هریس فاقد اختیار باشد، حتی در نکوهش افراط‌گرایی نیز «آزاد» نیست... جهانی که در آن اختیار وجود نداشته باشد، جهانی تهی از معنا و هدف است؛ جهانی که هیچ امکان اخلاقی برای آن قابل تصور نیست (Hockney, 2014, pp. 25-26).

این نگاه عملاً پایه‌های اخلاق را فرو می‌ریزد، زیرا در غیاب اختیار، مفاهیمی چون مسئولیت اخلاقی، ارزش، پاداش، مجازات، و حتی توبه و اصلاح نیز بی‌معنا خواهد بود (Palmer, 1995, p. 132).

### ۳-۳. معنا و غایت اخلاق

در فلسفهٔ اسلامی، نفس انسانی دارای مراتب وجودی است و با انجام اعمال اختیاری، به‌ویژه افعال اخلاقی، سیر صعودی در مراتب هستی را آغاز و در مسیر تکامل خود، سفری وجودی را طی

می‌کند و غایت این سفر، وصول به مرتبهٔ قرب الهی و مقام تجرد تام است. این حرکت نَه حرکتی مکانی، بلکه حرکتی وجودی و جوهری است که از مرتبهٔ جسم و جمادی آغاز می‌شود و با عبور از مراتب نباتی و حیوانی، به مرتبهٔ انسانی و الهی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۸-۳۰۹). ملاصدرا بیان می‌دارد که غایت نهایی انسان نیل به تجرد تام و وصول به مقام عقل محض است و این حرکتْ مبتنی بر نظریهٔ حرکت جوهری در باطن نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص. ۴). در این نگرش، اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اجتماعی نیست، بلکه مسیری برای استعدادهای نفس و شکوفایی قوا تا رسیدن به کمال نهایی، یعنی قرب الهی است که غایت اخلاق و رفتار اخلاقی را توجیه و تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص. ۶۷). بنابراین، اخلاق در این نگاه یک فرایند هستی‌شناسانه و کمال‌گرایانه است که غایت اخلاق را کمال انسان در مسیر قرب الهی می‌داند، نه صرفاً پدیده‌ای اجتماعی یا روان‌شناختی که برساختهٔ ساختارهای مغزی و ذهنی انسان است (آزادی، ۱۴۰۴، ص. ۲۵-۲۷).

در مقابل، رویکرد فیزیکالیستی که در اندیشهٔ برخی فیلسوفان تحلیلی و علم‌گرای معاصر چون ریچارد داوکینز و سام هریس تبلور یافته است، اخلاق را فاقد هرگونه غایت متعالی می‌داند. ازآن‌جاکه انسان در این دیدگاه صرفاً موجودی مادی و محصول فرایندهای زیستی - تکاملی است، رفتارهای اخلاقی نیز توجیهی صرفاً کارکردگرایانه می‌یابند، یعنی ابزارهایی‌اند برای حفظ بقا، تقویت همزیستی اجتماعی یا بهینه‌سازی شرایط زندگی. برای مثال، سام هریس در کتاب منظر اخلاقی اخلاق را تابعی از وضعیت مغزی و محیطی انسان‌ها می‌داند و تأکید می‌کند که ارزش‌های اخلاقی را باید در چارچوب دانش عصب‌شناختی و روان‌شناختی بررسی کرد نه در پرتو غایات متافیزیکی (Harris, 2010, pp. 1-23).در چنین نگاهی، مفاهیمی چون قرب به خدا، فلاح، یا کمال نفس بی‌معناست، چراکه این مفاهیم فراتر از داده‌های فیزیکی‌اند و از منظر این مکتب، فاقد اعتبار علمی یا واقعی تلقی می‌شوند (Dawkins, 2006, p. 259). در نتیجه، اخلاق نیز از ساحت قدسی و هستی‌شناختی‌اش خلع می‌شود و به مجموعه‌ای از توافقات انسانی یا سازوکارهای بقا تنزل می‌یابد.

### ۳-۴. کرامت انسانی در اخلاق

در رویکرد تجردگرایانه نفس انسان، کرامت انسان امری ذاتی و مبتنی بر ساحت روحانی و الهی او تلقی می‌شود. بر اساس آیهٔ شریفهٔ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص/۷۲)، انسان واجد روحی از جانب

خداوند است که او را از سایر موجودات متمایز کرده و استعداد خلافت الهی، تجلی اسما و صفات ربوبی، و صیرورت به‌سوی کمال مطلق را در او قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج. ۱۳، ص. ۳۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۷، ص. ۳۴۲). فلاسفهٔ مسلمان بر این باورند که روح انسان حقیقتی مجرد و غیرمادی است که می‌تواند از مرتبهٔ نباتی و حیوانی فراتر رود و در مراتب عقلانی و قدسی سیر نماید. بنابراین، کرامت انسان به‌عنوان موجودی «الهی‌سرشت» یک حقیقت اصیل و لایتغیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۲۵۲)، نه وابسته به شرایط مادی یا اجتماعی و یا تغییرات ژنتیکی. از نظر ملاصدرا، انسان موجودی ذومراتب است که با سیر در مراتب وجودی، استعداد خلافت الهی خود را شکوفا می‌سازد و این کرامتْ هم‌زمان با تقرب وجودی به حق‌تعالی در وجود او تعین می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص. ۶۷).

در مقابل، نگاه فیزیکالیستی که بر مبنای تقلیل‌گرایی مادی شکل گرفته است، انسان را صرفاً یک موجود زیستی ـ شیمیایی می‌داند که کرامت و ارزش او وابسته به عملکرد، بهره‌وری، نفع اجتماعی یا میزان عقلانیت ابزاری اوست. ازآن‌جاکه در این دیدگاه، روح یا ساحت غیرمادی در انسان نفی می‌شود، هیچ مبنای ثابت و ذاتی برای کرامت انسانی وجود ندارد و به‌راحتی می‌توان آن را بر اساس قراردادهای اجتماعی یا ساختار قدرت بازتعریف یا حتی حذف کرد. این نگرش در میان برخی فیلسوفان معاصر غرب نمود دارد که انسان را تنها محصول انتخاب طبیعی و ژن‌های خودخواه می‌دانند. در چنین چارچوبی، کرامت امری نسبی و قابل معامله می‌شود و حقوق اخلاقی نیز تابعی از عرف و مصلحت‌گرایی خواهد بود (Dennett, 2006; Harris, 2010, p. 103–112).

### ۳-۵. صدق نیت و ارزش درونی اعمال

در منظومهٔ اخلاق اسلامی، نیت و انگیزهٔ درونی، نقشی بنیادین در ارزش‌گذاری اعمال دارند (مطهری، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۰۱؛ مصباح، ۱۳۷۳، ص. ۱۶۸؛ سروش، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۱۴۵). بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایات، عملْ زمانی مقبول و دارای ارزش واقعی است که از نیتی پاک و الهی برخاسته باشد، چنان‌که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «إنّما الأعمال بالنیّات» (طوسی، ۱۴۰۷، ج۱، ص. ۸۳). این اصلْ تنها بر مبنای دیدگاهی قابل فهم و تحلیل است که برای انسان ساحت درونی، آگاهانه، و مستقل از رفتارهای بیرونی قائل باشد، یعنی نظریه‌ای که نفس انسانی را مجرد و غیرفیزیکی می‌داند. نیت به‌عنوان انگیزه‌ای آگاهانه، شرط تحقق هر رفتار اختیاری است و تأثیر اساسی در جهت، شدت و ارزش اخلاقی آن دارد. رفتار اختیاری بدون نیت تحقق نمی‌یابد و

نیت به‌مثابهٔ نیروی محرک درونی، جهت رفتار و هدف نهایی آن را تعیین می‌کند. ازآن‌جاکه ارزش اخلاقی رفتارْ تابع نتیجه‌ای است که فاعل در پی آن است، و این نتیجه نیز با نیت فاعل مشخص می‌شود، می‌توان گفت نیتْ تعیین‌کنندهٔ اصلی ارزش اخلاقی رفتار است. نوع رفتار تنها محدوده یا دامنه‌ای از ارزش را فراهم می‌کند، اما مقدار ارزش نهایی، بستگی به نیت نهایی یا برایند نیت‌های هم‌عرضِ فاعل دارد. بنابراین، نیت نه‌تنها شرط تحقق رفتار اختیاری است، بلکه معیار اصلی در ارزش‌گذاری اخلاقی آن به شمار می‌رود.

نیتْ فعلی آگاهانه و درونی است که نقش تکوینی در کمال یا نقص انسان دارد، زیرا متعلق حقیقی نیت همواره نوعی کمال درونی است که فاعلْ آن را برای خود مطلوب می‌داند. هر گاه انسان مرتبه‌ای از وجود خود را بر دیگر مراتب ترجیح دهد، همان مرتبه در وجود او تقویت و مراتب دیگر تضعیف می‌شوند. بنابراین، نیت در پرورش یا تضعیف ابعاد وجودی انسان نقش مستقیم دارد. ازآن‌جاکه نیت منشأ کمال درونی است، حتی در صورت عدم تحقق رفتار بیرونی، اگر نیت به‌درستی شکل گرفته باشد، همان اثر کمال‌بخش را دارد و ارزش اخلاقیِ فعلْ وابسته به نیت است.

در مقابل، رویکرد فیزیکالیستی که انسان را صرفاً محصول مغز، ژن و کنش‌های فیزیولوژیک می‌داند، برای نیت و انگیزهٔ درونی جایگاهی اصیل قائل نیست. فیزیکالیسم به‌طور بنیادین گرایش دارد تا هر گونه رویداد ذهنی را یا انکار کند یا آن را به فعالیت‌های نورونی و هورمونی فرو بکاهد. به همین دلیل، در اخلاق فیزیکالیستی، مفهوم نیت فقط یک وضعیت مغزی قابل تحلیل توسط علوم اعصاب تلقی می‌شود که فاقد ارزش‌گذاری اخلاقی مستقل است. هریس بیان می‌کند که مفاهیم سنتی مانند نیت، اختیار و فاعلیت اخلاقی باید بر اساس داده‌های علوم تجربی بازتعریف شوند و اخلاق باید در چارچوب «سلامت مغزی» و «زیست روانی» توضیح داده شود نه از منظر مفاهیم دینی یا متافیزیکی (Harris, 2010, p. 103-112). این فروکاست‌گرایی موجب حذف یا تضعیف بنیادهای درونی اخلاق می‌شود و اخلاق را از سطح باطن انسان به سطح رفتارهای مشاهده‌پذیر تنزل می‌دهد. به این ترتیب، صدق نیت و ارزش ذاتی عمل مفاهیمی زائد یا غیرقابل تحلیل محسوب می‌شوند، مگر آن‌که به سازوکارهای مغزی تقلیل داده شوند، که خود در عمل به نفی اصالت اخلاق می‌انجامد.

## نتیجه‌گیری

مبانی انسان‌شناختی نقش بنیادینی در تبیین و بنیان‌گذاری نظام‌های اخلاقی ایفا می‌کنند. دو رویکرد اصلی در این حوزه، یعنی نگاه تجردی به انسان و دیدگاه فیزیکالیستی، دو مبنای کاملاً متفاوت را برای اخلاق پیشنهاد می‌نمایند و پیامدهای عمیقاً متباینی در حوزهٔ اخلاق فردی و اجتماعی به دنبال دارند. در رویکرد تجردگرا که نفس انسانی را موجودی غیرمادی، مستقل از بدن، و برخوردار از بقا پس از مرگ می‌داند، اخلاق جایگاهی حقیقی، ثابت و متعالی دارد. در این دیدگاه، ارزش‌های اخلاقی همچون صدق، عدالت و خیرخواهی، ریشه در فطرت انسان و ارتباط او با خدای متعال دارند و نظام اخلاقی مبتنی بر ثواب، عقاب، مسئولیت و عدالت الهی بنا می‌شود. بر اساس این مبنا، انسان مسئول اعمال خود است و سرنوشت نهایی‌اش وابسته به نحوهٔ عمل و نیت در دنیا خواهد بود. چنین نگاهی امکان تفسیر فرااخلاقی (متافیزیکی) به مفاهیمی مانند وجدان، ارزش، خیر و شر را فراهم می‌آورد و پشتوانه‌ای معنادار برای تربیت اخلاقی و ساخت تمدن انسانی متعالی ارائه می‌دهد.

در مقابل، دیدگاه فیزیکالیستی که انسان را صرفاً ترکیبی از فرایندهای فیزیکی و زیستی می‌داند، اخلاق را از بنیان‌های متافیزیکی تهی می‌سازد و به‌صورت ناگزیر به‌نوعی نسبی‌گرایی، قراردادگرایی یا ناتورالیسم اخلاقی سوق می‌یابد. در این نگرش، ارزش‌های اخلاقی برخاسته از فرایندهای تکاملی، نیازهای زیستی یا توافقات جمعی‌اند و حقیقتی مستقل یا الزام‌آور ندارند. در نتیجه، مفاهیمی چون عدالت، مسئولیت و کرامت، فاقد پشتوانهٔ متافیزیکی می‌شوند و تابع تغییرات تاریخی، فرهنگی یا منافع قدرت می‌گردند، به‌ویژه انکار بقای نفس و حیات پس از مرگ در این دیدگاه، اخلاق را از نظام ثواب و عقاب محروم می‌کند و آن را به ابزاری برای بقا یا کنترل اجتماعی تقلیل می‌دهد.

در نتیجه، می‌توان گفت که پذیرش یا انکار ساحت تجردی در انسان فقط یک اختلاف نظری در انسان‌شناسی نیست، بلکه سرنوشت مباحث بنیادین در اخلاق، عدالت، حقوق، تربیت و مسئولیت انسانی، وابسته به این انتخاب متافیزیکی است. تأمل در این مبنا نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری جهان‌بینی اخلاقی انسان معاصر خواهد داشت. بر این اساس، بازگشت به فهمی متعالی از حقیقت انسان و پذیرش ساحت روحانی او شرط ضروری برای نجات اخلاق از نسبیت، پوچی و ابزارانگاری است.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این مقاله هیچ گونه کمک مشخصی از نهادهای تأمین مالی دریافت نکرده است و با هزینهٔ شخصی نویسندگان به انجام رسیده است.

### مشارکت نویسندگان

رسول احمدی پنجاه درصد در مفهوم‌سازی مقاله، استخراج داده‌ها، تحلیل یافته‌ها و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن مشارکت داشته است و سایر نویسندگان به‌ترتیب احمدی نیک سی درصد (بازبینی و رفع اشکالات) و علی‌اصغر رجبی ۲۰ درصد (ویرایش و بازبینی مطالب) مشارکت داشته‌اند..

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی مقاله، از ChatGPT برای کمک در خلاصه‌سازی متن، ویرایش و ترجمه استفاده شده است. پس از استفاده از این ابزار، نویسندگان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش کرده‌اند و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در نگارش و انتشار این مقاله، هیچ گونه تعارض منافعی با هیچ شخص حقیقی یا حقوقی ندارند.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان متعهد می‌شوند که در نگارش این مقاله از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و حقوق مالکیت معنوی آثار را رعایت نموده‌اند.

### بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها

با توجه به ماهیت نظری و فلسفی پژوهش، داده‌های میدانی یا آماری وجود ندارد.

### سپاسگزاری

نویسندگان از همهٔ کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند سپاسگزاری می‌کنند.

## فهرست منابع


**قرآن کریم**

۱. آزادی، محمد؛ نیکخو، سجاد؛ اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۴ش). مقایسهٔ کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۱۹(۳۴)،۷-۳۲، https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577

۲. آشتیانی، میرزا احمد. (۱۳۹۰ش). **لوامع الحقایق فی أصول العقاید**، (تحقیق محسن آشتیانی). قم: کنگرهٔ علامه آشتیانی.

۳. ابن‌فارس، احمد. (۱۳۶۳ش). **معجم مقاییس اللغة**، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.

۴. استیس، والتر. (۱۳۷۷ش). **دین و نگرش نوین**، (ترجمهٔ احمدرضا جلیلی). تهران: حکمت.

۵. بستانی، بطرس. (بی‌تا). **محیط المحیط؛ قاموس مطول اللغة العربیة**. بیروت: مکتبة لبنان.

۶. پاپکین، ریچارد؛ استرول ، آروم. (۱۴۰۲ش). **کلیات فلسفه**، (ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی). تهران: حکمت.

۷. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲ش). **جهان‌های اجتماعی**، (چ. ۲). قم: کتاب فردا.

۸. تهانوی، محمدعلی. (۱۹۹۶م). **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

۹.جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). **سروش هدایت**. قم: اسراء.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)**، (تنظیم حیدرعلی ایوبی). قم: اسراء.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). **مبادی اخلاق در قرآن**. قم: اسراء.

۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ میرزایی، رضا. (۱۳۸۹ش). چیستی انسان‌شناسی. **انسان‌پژوهی دینی**، ۷(۲۴)، ۳۵- ۵۶،

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲ش). **گسترهٔ شریعت**. تهران: نشر معارف.

۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. بیروت: دار الشامیة.

۱۵. رولین، برنارد. (۱۳۹۳ش). **علم و اخلاق**، (ترجمهٔ سعید عدالت‌جو). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۶. ژیلسون، اتین. (۱۳۸۰ش). **نقد تفکر فلسفی غرب**، (ترجمهٔ احمد احمدی). تهران: سمت.

۱۷. سروش، عبدالکریم و دیگران. (۱۳۸۱ش). **سنت و سکولاریسم**. تهران: صراط.

۱۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ش). **حکمت و معیشت**. تهران: صراط.

۱۹. شانظری، جعفر؛ خلیلی، محرم‌علی. (۱۳۹۳ش). **انسان در انگاره‌های بشری و الگوی اسلامی**. اصفهان: نشر جهاد دانشگاهی.

۲۰. شولانگ‌تو. (۱۳۹۵ش). **نقد و بررسی حقیقت انسان از دیدگاه ماتریالیسم بر اساس تفسیر المیزان**. قم: جامعة المصطفی العالمیة.

۲۱. شهرزوری، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۳ش). **شرح حکمة الإشراق**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**، (ترجمهٔ سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۰ق). **نهایة الحکمة**، (تعلیق عباسعلی الزارعی. چ. ۱۵ ویراسته). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸ق). **مجموعة رسائل العلامة الطباطبایی**، (تحقیق صباح الربیعی). قم: باقیات.

۲۵. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**، (تحقیق احمد حسینی). قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). **تهذیب الأحکام**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۲۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۱ش). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**. تهران: سمت.

۲۸. فربد، محمدصادق. (۱۳۸۰ش). **مبانی انسان‌شناسی**. تهران: پشوتن.

۲۹. فنایی نعمت‌سرا، هادی. (۱۳۹۵ش). نگاه مکانیکی به جهان؛ بررسی تحلیلی و واکاوی پیامدها. **کلام اسلامی**، ۲۵(۹۷)، ۱۰۳-۱۳۰.

۳۰. حسینی قلعه‌بهمن، اکبر. (۱۳۹۴ش). تحلیلی بر ساختار نظام اخلاقی در ادیان. **معرفت ادیان**، ۷(۲۵)، ۱۱۳-۱۳۰.

۳۱. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۲۳ق). **الحقایق فی محاسن الأخلاق**. قم: دار الکتاب الإسلامی.

۳۲. قطب، محمد. (۱۳۵۰ش). **انسان بین مادی‌گری و اسلام**، (ترجمهٔ سید هادی خسروشاهی). قم: دار العلم.

۳۳. قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۱ش). **فرهنگ معاصر فارسی و عربی**. تهران: فرهنگ معاصر.

۳۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶ش). **تاریخ فلسفه** (یونان و روم)، (ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی). تهران: علمی و فرهنگی ـ سروش.

۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. بیروت: مؤسسة الوفاء.

۳۶. مسکویه رازی، احمد بن علی. (۱۴۲۶ق). **تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق**. قم: طلیعهٔ نور.

۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰ش). **معارف قرآن**. قم: در راه حق.

۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). **فلسفهٔ تعلیم و تربیت اسلامی**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲ش). **آموزش عقاید**. قم: دار الثقلین.

۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱ش). **آموزش فلسفه**. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). **فلسفهٔ اخلاق**، (تحقیق احمدحسین شریفی). قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳ش). **دروس فلسفهٔ اخلاق**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی. ( ۱۳۷۶ش). **دروس فلسفهٔ اخلاق**. تهران: انتشارات اطلاعات.
۴۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶ش). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
۴۵. معین، محمد. (۱۳۵۷ش). **فرهنگ زبان فارسی**. تهران: چاپخانهٔ سپهر.
۴۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة**، (چ. ۳). بیروت: دار احیاء التراث.
۴۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **اسرار الآیات**، (ترجمهٔ محمد خواجوی). تهران: نشر مولی.
۴۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). **رساله فی اتحاد عاقل و المعقول**، (تصحیح بیوک علیزاده). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۹. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۵ش). **آثار میرداماد**، (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۰. نراقی، محمدمهدی. (بی‌تا). **جامع السعادات**، (تعلیق محمد کلانتر). بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۱. هوپر، جودیث؛ ترسی، دیک. (۱۳۷۲ش). **جهان شگفت‌انگیز مغز**، (ترجمهٔ ابراهیم یزدی). تهران: قلم.

52. Dawkins, R. (2006). ***The God Delusion***. Houghton Mifflin Harcourt.
53. Dennett, D. (2006). ***Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon***. Penguin Books.
54. Dennett, Daniel C. (1990). ***"Quining Qualia." In Mind and Cognition***, (ed. W. Lycan). Oxford: Blackwell.
55. Dennett, Daniel C. (1991). ***Consciousness Explained***. Boston: Little, Brown and Company.
56. Harris, S. (2010). The Moral Landscape. ***Free Press***, pp. 103_112.
57. Hockney, M. (2014) ***The Sam Harris Delusion***. Hyperreality Books.
58. Harris, S. (2012). ***Free Will***. New York: Free Press.
59. Palmer, M. (1995). ***Moral Problems***. Cambridge: The Lutterworth Press.
60. Lemos, J. (2017). ***A Libertarian Response to Dennett and Harris on Free Will***. Rivist Internazionale Di Filosofia e Psicologia, vol.8

## Resources


***The Holy Qurʾān***. (n.d.).

1. ʿAbūdiyyat, ʿA. al-R. (2012). ***Darāmadī beh neẓām-e ḥekmat-e Ṣadrāʾī*** (An introduction to the Ṣadrian system of wisdom). Tehran: SAMT. [In Persian]
2. Āzādī, M., Nīkkhū, S., & Iṣfandiyārī, M. (2025). Muqāyaseh-ye kamāl-e nahāʾī-ye ensān az manẓar-e Rājers wa Mullā Ṣadrā (A comparison of ultimate human perfection from the perspectives of Rogers and Mullā Ṣadrā). ***Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī***, 19(34), 7–32. https://doi.org/10.30513/IPD.2025.6634.1577 [In Persian]
3. Bustānī, B. (n.d.). ***Muḥīṭ al-muḥīṭ: Qāmūs muṭawwal al-lughah al-ʿarabiyyah*** (The ocean of oceans: A comprehensive Arabic dictionary). Beirut: Maktabat Lubnān. [In Arabic]
4. Copleston, F. (2007). ***Tārīkh-e falsafeh*** (Yūnān wa Rūm) (History of philosophy: Greece and Rome) (J. al-D. Mujtabawī, Trans.). Tehran: ʿElmī va Farhangī va Surūsh. [In Persian]
5. Daghim, S. (2001). ***Mawsūʿat muṣṭalaḥāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*** (Encyclopedia of the terms of Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī). Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. [In Arabic]
6. Dawkins, R. (2006). ***The God delusion***. Houghton Mifflin Harcourt.
7. Dennett, D. C. (1990). ***Quining qualia***. In W. Lycan (Ed.), Mind and cognition. Blackwell.
8. Dennett, D. C. (1991). ***Consciousness explained***. Little, Brown and Company.
9. Dennett, D. C. (2006). ***Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon***. Penguin Books.
10. Fanāʾī Niʿmat-Sarā, H. (2016). Negāh-e mekānīkī beh jahān: Barrasī-ye taḥlīlī va vākāvī-ye payāmad-hā (A mechanical view of the world: An analytical and critical examination of its consequences). ***Kalām-e Eslāmī***, 25, 103–130. [In Persian]
11. Farbud, M. Ṣ. (2001). ***Mabānī-ye ensān-shenāsī*** (Foundations of anthropology). Tehran: Pushtūn. [In Persian]
12. Fayḍ Kāshānī, M. (2002). ***Al-Ḥaqāʾiq fī maḥāsin al-akhlāq*** (The realities concerning the excellences of morals). Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
13. Gheyām, ʿA. al-N. (2002). ***Farhang-e muʿāṣer-e Fārsī va ʿArabī*** (Contemporary Persian and Arabic dictionary). Tehran: Farhang-e Muʿāṣir. [In Persian]
14. Gilson, É. (2001). ***Naqd-e tafakkur-e falsafī-ye Gharb*** (The critique of Western philosophical thought) (A. Aḥmadī, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
15. Harris, S. (2010). ***The moral landscape***. Free Press.
16. Harris, S. (2012). ***Free will***. Free Press.

17.Hockney, M. (2014). ***The Sam Harris delusio***n. Hyperreality Books.

18.Hūpar, J., & Teresī, D. (1993). ***Jahān-e shegeft-angīz-e maghz*** (The astonishing world of the brain) (I. Yazdī, Trans.). Tehran: Qalam. [In Persian]

19.Ḥusaynī Qalʿah Bahman, A. (2015). Taḥlīlī bar sākhtār-e neẓām-e akhlāqī dar adyān (An analysis of the structure of the moral system in religions). ***Maʿrefat-e Adyān***, 25, 113–130. [In Persian]

20.Ibn Fāris, A. ibn F. (1984). ***Muʿjam maqāyīs al-lughah*** (Compendium of language measures) (ʿA. al-S. M. Hārūn, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Arabic]

21.Jawādī Āmulī, ʿA. (2007). ***Tafsīr-e mawḍūʿī-ye Qurʾān-e Karīm*** (Tawḥīd dar Qurʾān) (Thematic commentary of the Noble Qurʾān: Unity in the Qurʾān) (Ḥ. ʿA. Ayyūbī, Ed.). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

22.Jawādī Āmulī, ʿA. (2008). ***Surūsh-e hedāyat*** (The message of guidance). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

23.Jawādī Āmulī, ʿA. (2009). ***Mabādī-ye akhlāq dar Qurʾān*** (The principles of ethics in the Qurʾān). Qom: Isrā. [In Persian]

24.Khosrowpanāh, ʿA. al-Ḥ. (2003). ***Gustareh-ye sharīʿat*** (The scope of the sacred law). Tehran: Maʿārif. [In Persian]

25.Khosrowpanāh, ʿA. al-Ḥ., & Mīrzāʾī, R. (2010). Chīstī-ye ensān-shenāsī (The quiddity of anthropology). ***Ensān-pazhūhī-ye Dīnī***, 7, 35–56. [In Persian]

26.Lemos, J. (2017). A libertarian response to Dennett and Harris on free will. ***Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologi***a, 8, 232–245.

27.Majlisī, M. B. (1983). ***Biḥār al-anwār li-durar akhbār al-ʾaimmah al-aṭhār*** (Oceans of lights: The pearls of the traditions of the pure imams). Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]

28.Miskawayh Rāzī, A. ibn ʿA. (2005). ***Tahdhīb al-akhlāq wa taṭhīr al-aʿrāq*** (Cultivation of morals and purification of lineages). Qom: Ṭalīʿah-yi Nūr. [In Arabic]

29.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (1994). ***Durūs-e falsafeh-ye akhlāq*** (Lessons in moral philosophy). Tehran: Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. [In Persian]

30.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (1997). ***Durūs-e falsafah-yi akhlāq*** (Lessons in moral philosophy). Tehran: Intishārāt-i Iṭṭilāʿāt. [In Persian]

31.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2001). ***Maʿāref-e Qurʾān (1-3): Khudā-shenāsī, keyhān-shenāsī, ensān-shenāsī*** (Qurʾānic teachings 1–3: Theology, cosmology, anthropology). Qom: Dar Rāh-i Ḥaqq. [In Persian]

32.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2003). ***Āmūzesh-e ʿaqāʾed*** (Teaching of beliefs). Qom: Dār al-Thaqalayn. [In Persian]

33.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2011). ***Falsafeh-ye taʿlīm va tarbiyat-e Eslāmī*** (Philosophy of Islamic education). Qom: Muʾassaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]

34.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2012). ***Āmūzesh-e falsafeh*** (Teaching philosophy). Tehran: Bayn al-Milal. [In Persian]

35.Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2015). ***Falsafeh-ye akhlāq*** (Moral philosophy) (A. Ḥ. Sharīfī, Ed.). Qom: Muʾassaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]

36.Mīr Dāmād, M. B. (2006). ***Āthār-e Mīr Dāmād*** (The works of Mīr Dāmād) (ʿA. Nūrānī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Āthār va Mafākher-e Farhangī. [In Persian]

37.Muʿīn, M. (1978). ***Farhang-e zabān-e Fārsī*** (Dictionary of the Persian language). Tehran: Chāpkhānah-yi Sipihr. [In Persian]

38.Muṭahharī, M. (2007). ***Majmūʿeh-ye āthār*** (Collected works). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

39.Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī), M. ibn I. (1981). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (3rd ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

40.Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī), M. ibn I. (2008). ***Risālah fī ittiḥād al-ʿāqil wa al-maʿqūl*** (Treatise on the union of the intellect and the intelligible) (B. ʿAlīzādah, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

41.Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī), M. ibn I. (2010). ***Asrār al-āyāt*** (The secrets of the verses) (M. Khājavī, Trans.). Tehran: Mawlā. [In Arabic]

42.Narāqī, M. M. (n.d.). ***Jāmiʿ al-saʿādāt*** (The compendium of felicities) (M. Kalānthar, Comm.). Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī. [In Arabic]

43.Palmer, M. (1995). ***Moral problems***. The Lutterworth Press.

44.Popkin, R., & Stroll, A. (2023). ***Kulliyāt-e falsafah*** (The fundamentals of philosophy) (S. J. al-D. Mujtabawī, Trans.). Tehran: Ḥikmat. [In Persian]

45.Pārsāniyā, Ḥ. (2013). ***Jahān-hā-ye ejtimaʿī*** (Social worlds) (2nd ed.). Qom: Kitāb-i Fardā. [In Persian]

46.Quṭb, M. (1971). ***Insān bayn māddī-garī va Islām*** (Man between materialism and Islam) (S. H. Khosrowshāhī, Trans.). Qom: Intishārāt-i Dār al-ʿIlm. [In Persian]

47.Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (1991). ***Al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʾān*** (Vocabulary of rare Qurʾānic terms). Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]

48.Rollin, B. (2014). ***ʿIlm va akhlāq*** (Science and ethics) (S. ʿAdālatjū, Trans.). Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī. [In Persian]

49.Shāhrazūrī, M. ibn I. (2004). ***Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*** (Commentary on the philosophy of illumination). Tehran: Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī. [In Arabic]

50.Shānazrī, J., & Khalīlī, M. ʿA. (2014). ***Insān dar ingārah-hā-yi basharī va ulgū-yi Islāmī*** (The human being in human paradigms and the Islamic model). Isfahan: Nashr-i Jihād-i Dānishgāhī. [In Persian]

51.Shūlāngtū. (2016). ***Naqd va barrasī-yi ḥaqīqat-i insān az dīdgāh-i māteriyālism bar asās-i tafsīr-i al-Mīzān*** (A critique and examination of the reality of the human being from the perspective of materialism based on the exegesis of al-Mīzān). Qom: Jāmiʿat al-Muṣṭafā al-ʿĀlamiyyah, Pazhūhishkadah-yi Ḥikmat va Dīn-pazhūhī. [In Persian]

52.Surūsh, ʿA. (1994). ***Ḥikmat va maʿīshat*** (Wisdom and livelihood). Tehran: Ṣerāṭ. [In Persian]

53.Surūsh, ʿA., Mujtahid Shabistarī, M., Malikiyān, M., & Kadīvar, M. (2002). ***Sunnat va secularism: Guftārhā-yi az ʿAbd al-Karīm Surūsh, Muḥammad Mujtahid Shabistarī, Muṣṭafā Malikiyān, Muḥsin Kadīvar*** (Tradition and secularism: Discourses by Abdolkarim Soroush, Mohammad Mojtahed Shabestari, Mostafa Malekian, Mohsen Kadivar). Tehran: Ṣerāṭ. [In Persian]

54.Stace, W. (1998). ***Dīn va negāresh-e nowīn*** (Religion and the modern view). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]

55.Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1995). ***Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*** (The balance in Qurʾānic exegesis) (S. M. B. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Arabic]

56.Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1999). ***Nihāyat al-ḥikmah*** (The ultimate of wisdom) (ʿA. al-Zārʿī, Comm.) (15th ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

57.Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (2007). ***Majmūʿeh-ye rasāʾel-e ʿAllāmeh Ṭabāṭabāʾī*** (The collected treatises of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī) (Ṣ. al-Rabīʿī, Ed.). Qom: Bāqiyāt. [In Arabic]

58.Ṭurayḥī, F. al-D. (1996). ***Majmaʿ al-baḥrayn*** (The confluence of the two seas) (A. Ḥusaynī, Ed.). Qom: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī. [In Arabic]

59.Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (1986). ***Tahdhīb al-aḥkām*** (The refinement of rulings). Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# A Critical-Comparative Study of the Foundations and Components of the "Meaning of Life" in Viktor Frankl's Thought from the Perspective of Mullā Ṣadrā

Majīd Beygī [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Damghan, Damghan, Iran. Email: m.beygi@du.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 18 December 2025
Revised: 21 January 2026
Accepted: 20 January 2026
Available Online: 25 February 2026

**Keywords:**
Meaning of life, Frankl, Mullā Ṣadrā, human dynamism, teleology, logotherapy.

## Abstract

*The meaning of life is one of the most fundamental philosophical and psychological questions, referring to the purpose, value, and function of human life, and it plays a central role in an individual's spiritual and psychological development. This study examines the foundations and components of the meaning of life in the thought of Viktor Frankl in light of the philosophy of Mullā Ṣadrā. Subsequently, these foundations are subjected to critical analysis within the framework of Transcendent Philosophy (al-ḥikmah al-mutaʿāliyah) through a comparative research method. The findings indicate that there are fundamental differences between the two intellectual systems regarding the nature of life's purpose, philosophical foundations, criteria of value, and the function of life. Mullā Ṣadrā, emphasising the primacy of existence (aṣālah al-wujūd), substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyyah), and the hierarchy of being (tashkīk al-wujūd), regards the purpose of life as intrinsic and teleological, and sees its value and function in the immaterialisation of the soul (tajarrud al-nafs) and its movement toward proximity to the Divine. In contrast, Frankl considers the purpose of life to be dependent on individual choice and responsibility, and locates its value and function in the realisation of meaning, resilience, and the individual's spiritual growth. This study shows that, from a philosophical and ontological perspective, Mullā Ṣadrā's view is more comprehensive and capable of providing a deeper analysis of the meaning of life, whereas Frankl's theory is more psychological and practical, emphasising the therapeutic function and human resilience. The findings suggest that the study of the meaning of life cannot be confined to a purely psychological approach; rather, profound philosophical and ontological analyses—such as those found in Transcendent Philosophy—offer a more complete framework for understanding the dimensions of purpose, value, and function in human life.*

**Cite this article:** Beygī, M. (2026). A Critical-Comparative Study of the Foundations and Components of the "Meaning of Life" in Viktor Frankl's Thought from the Perspective of Mullā Ṣadrā. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 75-104.
https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7945.1697

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

# Extended Abstract

## Introduction

The question of the meaning of life has been one of the most fundamental human concerns throughout the history of thought and occupies a central position in philosophy, theology, and psychology. In the modern era, with the weakening of teleology, the diminishing role of God, and the emphasis on human self-foundation, the crisis of meaninglessness and nihilism intensified. In response to this condition, various thinkers have attempted to provide frameworks for understanding meaning.

Among them, Viktor Frankl, by proposing the concept of the will to meaning and founding logotherapy, regarded the search for meaning as the most fundamental human need and demonstrated that even in suffering, human beings can discover meaning in life. Despite the psychological effectiveness of this theory, since Frankl theorised within the intellectual context of the modern West, the question arises whether his view can provide a coherent framework for a Muslim understanding of the human condition.

In contrast, within Islamic philosophy, Mullā Ṣadrā, through the establishment of Transcendent Philosophy (al-ḥikmah al-mutaʿāliyah), interprets the meaning of life in relation to ontological foundations such as the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), gradation of being (tashkīk al-wujūd), and divine teleology, and considers the realisation of true meaning to lie in substantial motion (al-ḥarakah al-jawhariyyah) and the perfection of the soul. Since the concept of the "meaning of life" is not explicitly formulated in his works, it becomes necessary to analyse Frankl's theory on the basis of Ṣadrian principles.

Accordingly, the main research question is: How can Frankl's view of the meaning of life be analysed and evaluated in comparison with Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy?

## Method

This study employs a critical comparative conceptual analysis to examine and evaluate the foundations of the meaning of life in Viktor Frankl's thought within the framework of Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy. The comparative method is applied in order to bring the two intellectual systems into dialogue, and the critical dimension serves to assess the philosophical and ontological adequacy of each framework.

## Findings

In comparing the thought of Viktor Frankl and Mullā Ṣadrā regarding the meaning of life, it must be noted that the two systems emerged in different historical contexts and with distinct aims. Frankl, in the post-World-War Western context marked by nihilism, sought to provide a practical and therapeutic response to the crisis of meaning. His thought reacts against hedonistic and nihilistic views and locates the meaning of life in

the human capacity to discover meaning in suffering, choice, and responsibility. Thus, for Frankl, meaning is less related to an ultimate metaphysical end and more to therapeutic function and the enhancement of resilience, and the human relation to Absolute Truth occupies no central position in his system.

By contrast, Transcendent Philosophy adopts an ontological approach and provides a framework for the human journey toward divine proximity and ultimate perfection. Human beings are dynamic entities who, through substantial motion and transcendence of material limitations, can attain higher levels of existence. Within this system, the meaning of life is intrinsic and connected to the final end, interpreted in terms of the realisation of perfection and connection with Absolute Reality. Human movement toward perfection is accompanied by will and freedom, and is not confined merely to psychological choices. Although such teleology might be interpreted as determinism, in this view the human soul actualises levels of perfection through knowledge, purification, and active striving, thereby preserving freedom and responsibility.

Consequently, Frankl's perspective, despite its therapeutic value in confronting nihilism, remains ontologically limited, whereas Transcendent Philosophy, by explaining the existential end of human beings and their movement toward perfection, offers a more comprehensive framework for understanding the meaning of life and, from this standpoint, holds superiority over Frankl's approach.

## Discussion

The findings demonstrate that the divergence between Frankl and Mullā Ṣadrā is not merely a matter of psychological versus philosophical vocabulary but reflects two fundamentally different accounts of the human being. Frankl's logotherapy, by grounding meaning in individual choice and responsibility, offers a practical response to the crisis of meaning, yet it remains confined to the psychological and therapeutic sphere and does not provide an ontological foundation for the meaning it seeks. Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, by contrast, situates meaning within an ontological framework in which the human soul, through substantial motion, is oriented toward divine proximity and ultimate perfection. This framework accounts for both the existential dynamism of the human being and the teleological orientation of life, thereby offering a more comprehensive basis for understanding purpose, value, and function. The comparative analysis thus confirms that the study of the meaning of life cannot be reduced to a psychological approach; a deeper philosophical and ontological analysis, such as that offered by Transcendent Philosophy, provides a fuller framework for grasping the dimensions of human life.

## Conclusion

The results of the study indicate that the fundamental difference between Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy and Frankl's logotherapy lies in their foundations, goals, and functions of life. Mullā Ṣadrā emphasises the primacy of existence, substantial motion, and the hierarchy of being; for him, the purpose of life is intrinsic, teleolog-

ical, and connected to proximity to the Divine. Frankl, however, considers the purpose of life dependent on individual choice and the realisation of meaning through human experiences and responsibility.

The function of life in Transcendent Philosophy is the elevation of existence and the journey toward a pure and fulfilled life (al-ḥayāt al-ṭayyibah), whereas Frankl defines it in terms of resilience, spiritual growth, and the realisation of personal responsibility. The value of life in Ṣadrian philosophy is measured by closeness to existential perfection and the immaterialisation of the soul (tajrīd al-nafs), while Frankl relates it to the intensity of personal meaning and human responsibility.

Moreover, Transcendent Philosophy, while providing philosophical analysis, also encompasses the psychological and meaning-giving dimensions of life, whereas Frankl's theory is primarily psychological and practical. Therefore, from a philosophical and ontological standpoint, Mullā Ṣadrā's view is more comprehensive and grounded in Absolute Truth, offering a fuller framework for analysing the meaning of human life, while Frankl's approach remains largely limited to psychological function and individual resilience.

### *Author Contributions*

This article has a single author.

### *Data Availability Statement*

Given the theoretical and philosophical nature of the research, no field or statistical data were used. All sources are published works fully cited in the reference list.

### *Acknowledgements*

The author would like to thank all those who contributed to the development of this article. The author also expresses gratitude to the journal editors and anonymous reviewers for their valuable efforts.

### *Ethical Considerations*

The author affirms that, in writing this article, he avoided data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct, and that he observed the intellectual property rights of all works consulted.

### *Funding*

This research received no specific grant from funding agencies in the public, commercial, or non-profit sectors.

### *Conflict of Interest*

The author declares that there is no conflict of interest.

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

During the preparation of this article, the author used artificial intelligence tools such as ChatGPT and Gemini in the process of identifying and searching for sources. After using these tools, the author reviewed and revised the generated content and assumes full responsibility for the published material.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# بررسی تطبیقی-انتقادی مبانی و مؤلفه‌های «معنای زندگی» در اندیشهٔ ویکتور فرانکل از منظر ملاصدرا

مجید بیگی [1]

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران. رایانامه: m.beygi@du.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

**کلیدواژه‌ها**

معنای زندگی، فرانکل، ملاصدرا، پویایی انسان، هدفمندی، معنادرمانی.

## چکیده

معنای زندگی یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی و روان‌شناختی است که به هدف، ارزش و کارکرد زندگی انسان اشاره دارد و نقش محوری در رشد معنوی و روانی فرد ایفا می‌کند. در این مطالعه، مبانی و مؤلفه‌های معنای زندگی در اندیشهٔ ویکتور فرانکل بر اساس اندیشهٔ ملاصدرا تحلیل و بررسی می‌شود. سپس با مبانی حکمت متعالیه و با استفاده از روش تحقیق تطبیقی، تحلیل انتقادی می‌گردد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تفاوت‌های بنیادینی در هر دو دستگاه فکری نسبت به ماهیت هدف زندگی، مبنای فلسفی، معیار ارزش و کارکرد زندگی وجود دارد. ملاصدرا با تأکید بر اصالت وجود، حرکت جوهری و سلسله مراتب هستی، هدف زندگی را ذاتی و غایت‌گرا می‌داند و ارزش و کارکرد زندگی را در تجرد نفس و حرکت به‌سوی قرب الهی می‌بیند. فرانکل هدف زندگی را تابع انتخاب و مسئولیت فرد معرفی می‌کند و ارزش و کارکرد آن را در تحقق معنا، تاب‌آوری و ارتقای معنوی فرد قرار می‌دهد. این مطالعه نشان می‌دهد که از منظر فلسفه و هستی‌شناسی، دیدگاه ملاصدرا جامع‌تر و توانمندتر در ارائهٔ تحلیل عمیق از معنای زندگی است، درحالی‌که نظریهٔ فرانکل بیشتر جنبهٔ روان‌شناختی و کاربردی دارد و بر کارکرد درمانی و تاب‌آوری انسان تأکید می‌کند. یافته‌ها بیانگر این است که بررسی معنای زندگی به یک طریق از رویکرد روان‌شناختی محدود نمی‌شود، بلکه تحلیل فلسفی عمیق و هستی‌شناختی، مانند حکمت متعالیه، چارچوبی کامل‌تر برای فهم ابعاد هدف، ارزش و کارکرد زندگی انسان فراهم می‌آورد.

**استناد:** بیگی، مجید. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی ـ انتقادی مبانی و مؤلفه‌های «معنای زندگی» در اندیشهٔ ویکتور فرانکل از منظر ملاصدرا. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۷۵-۱۰۴.
https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7945.1697

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

مسئلهٔ معنای زندگی یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های انسان در طول تاریخ اندیشه بوده است؛ پرسشی که در فلسفه، الهیات، روان‌شناسی، اخلاق و علوم انسانی جایگاهی محوری دارد و همچنان از مهم‌ترین مسائل وجودی انسان معاصر محسوب می‌شود. این‌که زندگی چه هدفی دارد، چه ارزشی بر آن مترتب است و انسان در مواجهه با رنج، محدودیت و تجربهٔ زیستهٔ خود چگونه می‌تواند معنایی پایدار بیابد، از جمله پرسش‌هایی است که ادیان، فلسفه‌ها و مکاتب روان‌شناختی هر یک پاسخی متفاوت به آن داده‌اند. با این حال، در دوران جدید و به‌ویژه پس از دگرگونی‌های فکری قرن هفدهم، مسئلهٔ معنای زندگی با صورتی تازه و بحرانی جدی مطرح شد. کنار گذاشته شدن علل غایی و غایت‌مندی جهان در علوم و فلسفهٔ مدرن، به حاشیه رفتن مفهوم خداوند در نظام فکری بشر و تأکید بر خودبنیادی انسان، زمینه‌های پیدایش پوچ‌گرایی و احساس بی‌معنایی را فراهم ساخت.

در پاسخ به این بحران و جست‌وجوی انسان برای یافتن معنا، متفکران در سنت‌های فکری مختلف تلاش کرده‌اند تا چارچوب‌هایی نظری و عملی برای درک و تحقق معنای زندگی ارائه دهند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی که در حوزهٔ تمدنی غربِ مدرن در جست‌جوی معنا بر آمد ویکتور فرانکل (۱۹۰۵-۱۹۹۷)، روان‌پزشک اتریشی و بنیان‌گذار لوگوتراپی (معنادرمانی) است. او از برجسته‌ترین چهره‌های روان‌شناسیِ وجودی به‌شمار می‌رود. فرانکل با طرح مفهوم «ارادهٔ معطوف به معنا»، «جست‌وجوی معنا» را بنیادی‌ترین نیاز انسان معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که انسان حتی در شرایط رنج، محدودیت و ناامیدی نیز توان یافتن معنا و ساختن معنای زندگی خویش را دارد (فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۸-۷۱).

فرانکل معتقد است که انسان در مواجهه با محدودیت‌ها، رنج و بحران‌های وجودی، تنها با یافتن معنای شخصی زندگی خود می‌تواند تاب بیاورد و به رشد روانی دست یابد (فرانکل، ۱۳۶۷، ص. ۵۵-۶۷؛ فرانکل، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۲). مطالعات اخیر نیز نشان داده‌اند که معنادرمانیِ فرانکل، علاوه بر کاهش اضطراب و افسردگی، موجب افزایش رضایت و امید در زندگی می‌شود (پویازاده، ۱۳۸۲، ۴۳-۵۶). با وجود این، باید اذعان داشت که فرانکل در فضای فکری غرب مدرن به نظریه‌پردازی پرداخته و در واقع، نظریهٔ او واکنشی به مسائلی چون پوچ‌گرایی سارتر و چالش‌های رنج‌آلود زندگی اصالت لذت فرویدی بوده است. از این جهت، فرض بر آن است که اندیشهٔ فرانکل نمی‌تواند

نظام فکری منسجمی برای انسان مسلمان عرضه کند. بدیهی است که مسائل و چالش‌های انسان مسلمان در یافتن معنای زندگی، متفاوت و پیچیده وعمیق‌تر خواهد بود که پاسخ به آن نیاز به تأملات فلسفی منسجم دارد. در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی، محمد بن ابراهیم شیرازی ملقب به ملاصدرا، بنیان‌گذار حکمت متعالیه، از برجسته‌ترین فیلسوفانی است که نظامی منسجم برای فهم هستی و انسان ارائه داده است. در این نظام، معنای زندگی در پیوند با مبانی هستی‌شناختی همچون اصالت وجود، تشکیک و غایت‌مندی الهی تفسیر می‌شود. ملاصدرا معتقد است که زندگی انسانی ارزش ذاتی ندارد و تنها از طریق حرکت جوهری و تکامل نفس، امکان تحقق کمال انسانی و رسیدن به معنای حقیقی زندگی فراهم می‌شود. پژوهش‌های اخیر نیز تأکید کرده‌اند که حکمت متعالیه دیدگاهی نظام‌مند و هدف‌دار از زندگی ارائه می‌دهد که برخلاف رویکردهای ذهنی، معنا را عینی و مرتبط با غایت هستی می‌داند (حسینی و دیگران، ۱۳۸۶؛ بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱؛ حسن و عابدکوهی، ۱۳۹۱). با توجه به اهمیت بسیار زیادِ این بحث که می‌تواند دغدغهٔ همهٔ آحاد بشر علی‌الخصوص انسان مسلمان باشد و از دیگر سو، نتواند دقیقاً با همین عنوان (معنای زندگی)، آن را در اندیشه و آثار ملاصدرا به دست آورد، از این جهت، ضروری است که اندیشهٔ فرانکل در حوزهٔ معنای زندگی، بر اساس مبانی و مؤلفه‌های حکمت صدرایی تحلیل و ارزیابی شود. ازاین‌رو، پرسشی بدین صورت قابل طرح است: دیدگاه ویکتور فرانکل در باب معنای زندگی در یک مطالعهٔ تطبیقی با اندیشهٔ ملاصدرا چگونه قابل تحلیل و ارزیابی است؟ مبانی و مؤلفه‌های اصلی معنای زندگی در نظریهٔ فرانکل از منظر حکمت متعالیه با چه محدودیت‌هایی مواجه است؟

بررسی تطبیقی حکمت متعالیه و معنادرمانی، افزون بر روشن ساختن تفاوت‌های مفهومی و مبانی نظری آن‌ها، امکان ارائهٔ چارچوبی میان‌رشته‌ای برای فهم معنای زندگی را فراهم می‌آورد؛ چارچوبی که می‌تواند هم در حوزهٔ نظری (فلسفه، الهیات و انسان‌شناسی) و هم در حوزه‌های کاربردی همچون تربیت، روان‌درمانی و توسعهٔ معنویت انسانی استفاده شود. در عصر کنونی که بحران بی‌معنایی و پوچ‌گرایی به یکی از مسائل جدی انسان تبدیل شده است، تلفیق و تحلیل دیدگاه‌های فلسفی و روان‌شناختی می‌تواند افق تازه‌ای در فهم و درمان این مسئله بگشاید.

پژوهش حاضر از حیث رویکرد، ماهیتی تحلیلی ـ انتقادی دارد؛ ابتدا داده‌ها بر اساس مطالعهٔ اسنادی و تحلیل متون اصلی و ثانویه گردآوری شد و آن‌گاه با استفاده از روش تطبیقی، در سطح فلسفی ارزیابی و تحلیل گردید.

## ۱. چارچوب نظری تحقیق

### ۱-۲. تبیین بنیان نظری دستگاه فکری ملاصدرا و فرانکل

#### الف. دستگاه فلسفی ملاصدرا

در دستگاه صدرایی، معنای زندگی بر پایهٔ حقیقت وجود، مراتب هستی و غایت الهی انسان تفسیر می‌شود. در این چارچوب، معنا امری صرفاً ذهنی نیست، بلکه ریشه در واقعیت هستی دارد. بر اساس اصالت وجود، معنا با حقیقت وجودی انسان نسبت مستقیم می‌یابد. تشکیک وجود نشان می‌دهد که معنا نیز مراتب‌مند است و انسان می‌تواند در سیر کمالی خود، از سطوح پایین‌تر به مراتب بالاتر معنا دست یابد. با پذیرش حرکت جوهری، معنای زندگی امری ایستا تلقی نمی‌شود، بلکه در فرایند پویای تکامل نفس به‌تدریج تحقق می‌یابد. در نهایت، غایت‌شناسی الهی بیانگر آن است که اوج معنای زندگی در تقرب الی الله و وصول به کمال وجودی انسان معنا می‌یابد.

#### ب. دستگاه روان‌شناختی فرانکل

در تحلیل فرانکل، معنای زندگی امری درونی، پویا و وابسته به تجربهٔ زیستهٔ فرد است؛ امری که انسان با انتخاب آزادانه و مسئولانه، آن را کشف می‌کند، نه آن‌که از بیرون بر او تحمیل شود. فرانکل تأکید می‌کند که «انسان در هر شرایطی، حتی در شدیدترین محدودیت‌ها، آزادی انتخاب نگرش خود را از دست نمی‌دهد» (فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۹). بر این اساس، آزادی و مسئولیت نخستین پایه‌های معنابخشی‌اند، زیرا انسان نه‌تنها می‌تواند معنای خود را برگزیند، بلکه در برابر این انتخاب نیز مسئول است (فرانکل، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۶-۲۰۸).

هستهٔ مرکزی نظریهٔ او در مفهوم «ارادهٔ معطوف به معنا» تبلور می‌یابد؛ نیرویی که فرانکل آن را بنیادی‌ترین محرک انسان می‌داند، در برابر دیدگاه‌هایی چون لذت‌محوری فروید یا قدرت‌محوری آدلر (فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۸-۷۱). از نگاه او، انسان با یافتن معنایی اصیل، قادر است از رنج‌ها عبور کند و حتی آن‌ها را به منبعی برای بالندگی تبدیل سازد. بنابراین، رنج نه امری صرفاً مخرب، بلکه فرصتی برای کشف معناست، مشروط بر این‌که فرد موضعی آگاهانه و مسئولانه در برابر آن اتخاذ کند (فرانکل، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۶-۲۰۸).

فرانکل سه منبع اصلیِ کشف معنا را برمی‌شمرد:

۱. کار و عمل سازنده (فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۹)؛

۲. تجربه‌های عاطفی و ارتباطی، به‌ویژه تجربهٔ عشق (فرانکل، ۱۳۶۶، ص. ۲۳۶-۲۴۰)؛
۳. معنایابی از دل رنج و مواجهه با محدودیت‌های گریزناپذیر زندگی (فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۷۱-۶۸).

این سه ساحتْ بنیان دستگاه نظری فرانکل را شکل داده است و بستر تحقق معنای زندگی و بازیابی توان زیستن را فراهم می‌سازد.

### ۲-۲. پیشینه وادبیات تحقیق

پژوهش‌های ارزشمندی به بررسی معنای زندگی از منظر ملاصدرا و فرانکل پرداخته‌اند. قربانی (۱۳۸۸) معنای زندگی را در چارچوب لوگوتراپی فرانکل تحلیل کرده است و بر نقش انتخاب مسئولانه، ارادهٔ معطوف به معنا و مواجهه با رنج تأکید دارد. ملحی و همکاران (۱۳۹۹) نیز رویکرد وجودی ـ انسان‌گرا و معنادرمانی فرانکل را بررسی کرده و مفاهیم آزادی، مسئولیت، تعالی‌جویی و انتخاب معنا در زندگی انسان را تحلیل نموده و نشان داده‌اند که نظریه‌های خودشکوفایی مازلو، مراجع‌محوری راجرز و معنادرمانی فرانکل هر یک در مسیر بازگرداندن توان معنابخشی و مسئولیت‌پذیری به انسان تلاش کرده‌اند. زمانیان (۱۴۰۳) معناداری زندگی را صرفاً از منظر حکمت متعالیه بررسی کرده و خیدانی (۱۴۰۳) مقایسه‌ای میان کی‌یرکگور و ملاصدرا انجام داده و جایگاه خداوند و غایت‌شناسی را در تحقق معنا بررسی کرده است. خدری (۱۴۰۱) به مقایسهٔ استیس و ملاصدرا پرداخته و نشان داده است که حرکت جوهری و قرب الهی در حکمت متعالیه، معناداری زندگی را ذاتی می‌سازد، درحالی‌که استیس بر بحران‌های معناباوری انسانِ مدرن تأکید دارد. با وجود چنین تحقیقاتی، و به‌رغم جست‌وجوی انجام‌شده، هیچ پژوهشی یافت نشد که به مطالعهٔ تطبیقی نظام‌مند و میان‌رشته‌ای اندیشهٔ ملاصدرا و فرانکل در حوزهٔ معنای زندگی بپردازد.

## ۲. معنای زندگی در اندیشهٔ ملاصدرا

برای درک معنای زندگی در نگاه ملاصدرا، لازم است نخست به مبانی هستی‌شناختی، سپس به انسان‌شناسی و سرانجام به عناصر هدف، ارزش و کارکرد زندگی پرداخته شود.

### ۲-۱. مبانی هستی‌شناختی معنای زندگی

ملاصدرا با تأکید بر اصالت وجود، وجود را حقیقتی عینی و مستقل می‌داند و ماهیت را امری اعتباری تلقی می‌کند، بدین معنا که واقعیتِ نخستینِ هر موجود وجود اوست و تفاوت موجودات

نه در ماهیت، بلکه در شدت و کمال وجودی آن‌هاست. بر این اساس، همهٔ موجودات از وجودی واحد سرچشمه می‌گیرند و مراتب هستی از ماده تا عقل، روح و قرب الهی امتداد می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۵۰۲). در چارچوب تشکیک وجود، وجود در مراتب گوناگون و با شدت‌های متفاوت تحقق می‌یابد؛ امری که تبیین تفاوت موجودات را در عین حفظ وحدت هستی ممکن می‌سازد. انسان در این نظام، جایگاهی ممتاز دارد، زیرا با ترکیب ماده و نفس، ظرفیت گذار از حیات مادی به عقل، روح و نهایتاً قرب الهی را داراست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۷). همچنین، نظریهٔ حرکت جوهری بیان می‌کند که تحول صرفاً عرضی نیست، بلکه ذات موجودات پیوسته در حال شدن و تحقق است (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج. ۳، ص. ۷۳). بر این مبنا، هستیْ پویا و رو به کمال است و موجودات به‌طور مستمر قوه‌های خود را به فعلیت می‌رسانند (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ج. ۳، ص. ۶۱-۶۴). این نگرش، با معرفی وجودی زنده و مراتب‌مند، بستر فلسفی تبیین معنای زندگی را فراهم می‌کند.

### ۲-۲. انسان‌شناسی ملاصدرا و جایگاه انسان در سلسله مراتب وجود

در نظام وجودی ملاصدرا، انسان موجودی پویا و در حالِ شدن است که نفس او با علم، معرفت و تزکیه می‌تواند به مراتب بالاتر وجودی ارتقا یابد. انسان توان عبور از حیات مادی و حیوانی و وصول به حیات عقلانی و روحانی را دارد و هر لحظه امکان تقرب به مراتب والاتر هستی برای او فراهم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب، ج. ۳، ص. ۳۵۱ و ۳۵۲).

از منظر ملاصدرا، خداوند سرچشمه و غایت نهایی وجود است و همهٔ مراتب هستی از وجود مطلق او نشئت می‌گیرد. بر این اساس، زندگی انسان زمانی معنادار می‌شود که در مسیر حرکت جوهری و تشکیکیِ وجود قرار گیرد و با تزکیهٔ نفس و تحصیل معرفت، به قرب الهی نزدیک شود. حیات دنیوی در این چارچوب، غایت نهایی نیست، بلکه مقدمه‌ای برای سیر وجودی انسان به‌سوی کمال و حقیقت به شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۲۱۱-۲۱۷).

### ۲-۳. هدف از زندگی در حکمت متعالیه

هدف از زندگی از منظر ملاصدرا، حرکت انسان به‌سوی قرب و فناء فی الله است. انسان با اختیار و ارادهٔ خود می‌تواند به‌سوی خداوند حرکت کند، اما این حرکتْ ذاتی نیز هست، زیرا حرکت جوهری همهٔ موجودات به‌سوی غایت الهی است (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۷، ص. ۲۴۱). خداوند به‌عنوان

غایت نهایی و مطلوب حقیقی، معشوق‌المعاشیق و خیر اعلی شناخته می‌شود و اعتقاد و باور به او زندگی انسان را بامعنا می‌کند (نصری، ۱۳۷۸، ص. ۲۲).

ملاصدرا چهار سفر یا مرحله برای نیل به غایت الهی برمی‌شمارد که هر یک به‌عنوان غایات میانی معنابخش زندگی هستند (شیرازی، ۱۳۸۲، ص. ۴۵). این سفرها زندگی انسان را به یک مسیر مستمر و معنابخش تبدیل می‌کنند و هر لحظه از زندگی، با حرکت به‌سوی خداوند، دارای معنا می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۰).

**۲-۴. ارزش زندگی و کمال نفس**

از دید ملاصدرا، ارزش زندگی به کمال‌یافتگی نفس و تجرد آن از محدودیت‌های مادی وابسته است. هر چه نفس انسانی از ماده و امور محسوس رهایی یابد و به ادراک معارف الهی برسد، ارزش وجودی آن بالاتر می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج. ۸، ص. ۴). ملاصدرا تجرد را در سه سطح تجرد ناقص یا خیالی ،تجرد تام یا عقلی و تجرد اتمّ و فوق عقلی دسته‌بندی می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۵، ص. ۱۲۴؛ ج. ۸، ص. ۳۴۳). تجرد نفس با رشد معرفتی و تزکیهٔ عملی همراه است و باعث می‌شود انسان در مسیر حیات طیبه قرار گیرد؛ حیات طیبه‌ای که ملاصدرا آن را با مقربین و انسان‌های والا مرتبط می‌داند و مراتب مختلف یقین و انکشافِ آن، کارکرد معنای زندگی را نشان می‌دهد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۷، ص. ۳۸۶).

**۲-۵. کارکرد معنای زندگی**

کارکرد معنای زندگی در حکمت متعالیه تبدیل انسان از موجودی مادی و حیوانی به موجودی روحانی و معنوی است. زندگی عرصه‌ای برای بالفعل کردن استعدادها، رشد نفس، تحقق کمال و نزدیک شدن به غایت مطلق است. ملاصدرا این کارکرد را از طریق سیر چهارگانه و حرکت جوهری وجودی انسان تحقق می‌بخشد و نشان می‌دهد که هر عمل و حرکت انسان، اگر همراه با معرفت و تزکیه باشد، زمینهٔ ارتقای وجود و قرب الهی را فراهم می‌آورد.

به بیان دیگر، زندگی انسان در نگاه ملاصدرا، نه صرفاً زیست و بقا، بلکه یک پروژهٔ وجودی مستمر است که در آن، انسانْ با معرفت، اراده و عمل صالح، وجودش را هر لحظه تجدید می‌کند و به کمال نزدیک می‌سازد این نگاه پاسخ فلسفی به بحران معنای زندگی در مکاتب ایستا و مادی است و معنای زندگی را به تحقق وجود، کمال و غایت الهی گره می‌زند.

معنـای زندگـی در حکمـت متعالیـهٔ ملاصـدرا ریشـه در اصـول هستی‌شـناختی و انسان‌شـناختی دارد و بـا حرکت جوهری، تشـکیک وجود و سیر چهارگانـهٔ نفس معنـا می‌یابد. ایـن نـگاه فلسـفی زندگـی انسـانی را از سـطح زیسـت مـادی بـه سـطح حیـات طیبـه و کمـال روحانـی ارتقـا می‌دهـد و پاسـخی روشـن بـه مسـئلهٔ معنابخشـی بـه زندگـی ارائـه می‌کنـد. ملاصـدرا بـا ترکیـب مبانـی اصالـت وجـود، حرکت جوهری و تجرد نفس، زندگی را عرصه‌ای برای رشـد، معرفت و قرب الهی تعریف می‌کنـد؛ عرصه‌ای کـه در آن، انسـان بـا شـناخت خویـش، آگاهـی از سلسـله مراتـب وجـود و تـلاش در مسیر کمال، به معنـای واقعـی زندگـی دسـت می‌یابـد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۱، ص. ۱۸؛ ج. ۷، ص. ۳۸۶؛ ج. ۸، ص. ۲۸۹).

### ۳. معنای زندگی در اندیشه ویکتور فرانکل

ویکتور فرانـکل، روان‌پزشـک و بنیان‌گـذار رویکرد لوگوتراپـی، یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پـردازان حوزهٔ معنـا و زندگـی انسـانی در قـرن بیسـتم اسـت. او معتقـد اسـت کـه انگیـزهٔ اصلـی انسـان جسـت‌وجوی معناسـت و انسـان صرفـاً بـرای لـذت یـا قـدرت زندگـی نمی‌کنـد، بلکـه هدفمندتریـن انگیـزهٔ وی کشـف و تحقـق معنـای زندگـی خـود اسـت (Frankl, 1985, p. 95). ایـن دیـدگاه پاسـخی فلسـفی و روان‌شـناختی بـه محدودیت‌هـای نظریه‌هـای روان‌کاوی سـنتی اسـت، زیـرا در مقابـلِ نظریـهٔ فرویـد کـه لـذت را عامـل اصلـی انگیـزش انسـانی می‌دانـد و نظریـهٔ آدلـر کـه میـل بـه قـدرت را محـور قـرار می‌دهـد، فرانـکل بـر تـوان بالقـوهٔ انسـان بـرای یافتـن معنـا تأکیـد دارد (Frankl, 1985, p. 97).

از منظـر فرانـکل، انسـان موجـودی فراتـر از ابعـاد صرفـاً جسـمانی و روانـی اسـت و دارای بعـد وجـودی ویـژه‌ای بـرای معنابخشـی بـه زندگـی خـود می‌باشـد. ایـن بعـد وجـودیْ انسـان را قـادر می‌سـازد تـا در برابـر محدودیت‌هـا و فشـارهای محیطـی، معنـا را کشـف کنـد و زندگی‌اش را هدفمنـد سـازد (Frankl, 1985, p. 100). بـر ایـن اسـاس، انسـان نه‌تنهـا موجـودی زنـده و پویـا، بلکـه موجـودی آزاد و مسـئول اسـت کـه می‌توانـد نگـرش خـود را انتخـاب کنـد و مسـئولیت زندگـی خویـش را بـر عهـده گیـرد. ایـن آزادی و مسـئولیتْ امـکان تحقـق معنـای شـخصی زندگـی را حتـی در دشـوارترین شـرایط فراهـم مـی‌آورد و بـه او اجـازه می‌دهـد تـا در مواجهـه بـا رنـج و محرومیـت، نگـرش خـود را تعییـن کنـد و معنایـی بـرای زندگـی بیابـد (Frankl, 1985, p. 107).

مبنـای دیگـر فلسـفهٔ معنـای زندگـی در اندیشـهٔ فرانـکل، توانایـی انسـان در یافتـن معنـا در تجربه‌ها

و اعمال روزمره است. او ارزش زندگی را نه بر اساس معیارهای ثابت و جهانی، بلکه بر اساس شدت وجود و کیفیت تحقق انسانی می‌داند، به این معنا که هر چه فرد بیشتر به معرفت، تزکیهٔ نفس و عمل مسئولانه توجه کند، ارزش زندگی‌اش بالاتر می‌رود و تجربهٔ زندگی برای او عمیق‌تر و غنی‌تر می‌شود (Frankl, 1985, p. 103).

فرانکل سه مؤلفهٔ اصلی برای معنای زندگی تعریف می‌کند: هدف، ارزش و کارکرد. هدفِ زندگی از نظر او، یافتن و تحقق معنای منحصربه‌فرد زندگی هر فرد است. این هدف می‌تواند از طریق خلق اثر، خدمت به دیگران، تحقق پروژه‌های شخصی یا پذیرش رنج و انتخاب نگرش مسئولانه تحقق یابد (Frankl, 1985, pp. 95-98). بدین ترتیب، زندگیِ معنادار زندگی‌ای است که فرد در آن نسبت به مسئولیت‌هایش آگاه است و برای تحقق آن‌ها تلاش کند. ارزش زندگی نیز در عمل و تجربهٔ انسانی نمایان می‌شود و محدود به لذت یا رفاه مادی نیست. فرانکل این ارزش را در سه حوزه مشخص می‌کند: اول، ارزش خلاقانه که از طریق تولید و خدمت به دیگران محقق می‌شود؛ دوم، ارزش تجربی که از طریق تجربهٔ زیبایی، عشق، طبیعت و محبت کشف می‌شود؛ و سوم، ارزش نگرشی که از طریق انتخاب نگرش مثبت در مواجهه با رنج‌ها و بحران‌های زندگی حاصل می‌گردد (Frankl, 1985, pp. 105-109).

کارکرد معنای زندگی، از دیدگاه فرانکل، سه بعد اساسی دارد. نخست، معنا عاملی است که سلامت روان را پشتیبانی می‌کند و تاب‌آوری انسان را در برابر فشارها و دشواری‌ها افزایش می‌دهد (Frankl, 1985, p. 112). دوم، معنا جهت و مسیر زندگی را مشخص می‌سازد و فرد را به‌سمت تصمیم‌گیری مسئولانه و اعمال مبتنی بر انتخاب هدایت می‌نماید (Frankl, 1985, p. 114). سوم، معنا خلأ و بی‌هدفیِ وجودی را کاهش می‌دهد و زندگی را دارای ساختار، هدف و انسجام می‌سازد (Frankl, 1985, p. 116). یکی از نکات برجستهٔ دیدگاه فرانکل، تأکید او بر امکان یافتن معنا حتی در شرایط رنج، محدودیت و بحران است. معنا تنها در شرایط مطلوب و موفقیت‌آمیز زندگی یافت نمی‌شود، بلکه در سختی‌ها و محدودیت‌ها نیز می‌تواند کشف شود. این ویژگیِ فلسفهٔ فرانکل زندگی انسانی را از یک تجربهٔ صرفاً بقامحور و لذت‌محور به یک پروژهٔ وجودی تبدیل می‌کند که در آن، انسانْ با اختیار، انتخاب و عمل مسئولانه، معنای زندگی خود را هر لحظه تجدید و تحقق می‌بخشد (Frankl, 1985, p. 120؛ فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۸-۷۱؛ فرانکل، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۶-۲۰۸).

از منظر فرانکل، زندگی انسانی فرایندی پویا و وجودی است. انسان به‌واسطهٔ جست‌وجوی معنا قادر است از صِرف زیست مادی و نیازهای فیزیولوژیک فراتر برود و به رشد معنوی، تعالی اخلاقی و تحقق ارزش‌های وجودی دست یابد. به بیان دیگر، زندگی معنادار زندگی‌ای است که در آن، انسان از طریق مسئولیت‌پذیری، انتخاب و عمل، وجودش را بالفعل سازد و به‌سوی کمال و تحققِ شخصیت اصیل خود حرکت کند (Frankl, 1985, p. 122؛ فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۸-۷۱؛ فرانکل، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۶-۲۰۸).

معنای زندگی در این نگاهْ مبتنی بر رشد وجودی، مسئولیت انسانی و جست‌وجوی هدفمند است، نه صرفاً لذت، رفاه یا تسکین موقت نیازهای جسمانی.

## ۴. تحلیل تطبیقی معنای زندگی در اندیشهٔ ملاصدرا و ویکتور فرانکل

معنای زندگی در اندیشهٔ ملاصدرا و ویکتور فرانکل هرچند از دو بستر متفاوت فلسفی و روان‌شناختی برخاسته است، اما هر دو نظام فکری بر ضرورت یافتن هدف و غایت زندگی، ارزش آن و حرکت انسان به‌سوی تحقق کمال تأکید دارند. مطالعهٔ تطبیقی نشان می‌دهد که نقاط اشتراکِ این دو رویکرد در تأکید بر پویایی انسان، ضرورت تلاش مستمر برای تحقق معنا و نقش فعال انسان در فرایند معنابخشی است. در ادامه، نقاط اشتراک هر دو بر ضرورت هدفمند بودن زندگی و جلوگیری از پوچی و بی‌هدفی تأکید دارند.

۱. هر دو رشد انسانی و تحقق کمال را محور ارزش زندگی می‌دانند؛ در اندیشهٔ ملاصدرا رشد در مراتب وجود و قرب الهی، و در نظر فرانکل، در تحقق مسئولیت و معنای شخصی.

۲. هر دو بر تحول و پویایی انسان تأکید دارند؛ ملاصدرا از طریق حرکت جوهری و تشکیک وجود و فرانکل از طریق رشد وجودی و انتخاب مسئولانه، انسان را موجودی فعال و رو به کمال می‌بینند.

تحلیل تطبیقی این دو دیدگاه نشان می‌دهد که گرچه اهداف و اهمیت معنا در زندگی در هر دو مشترک است، اما تفاوت‌های بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناسی و نقش اراده و اختیار، رویکرد هر کدام را متمایز می‌سازد. در ادامه، به تحلیل انتقادی و بررسی تطبیقی آن می‌پردازیم.

### ۴-۱. مبانی هستی‌شناختی و فلسفی

در حکمت متعالیه، ملاصدرا با طرح اصل اصالت وجود و نظریهٔ تشکیک، هستی را حقیقتی

واحد و دارای مراتب می‌داند که همهٔ موجودات در آن، متناسب با شدت و ضعف وجودی خود، جای می‌گیرند. انسان در این منظومهٔ هستی‌شناختی، موجودی ذومراتب و برخوردار از امکان صعود وجودی است و حیات او بر اساس حرکت جوهری، فرایندی پویا و در حالِ استکمال تلقی می‌شود. بدین معنا، زندگی انسانی واجد جهت‌مندی ذاتی و غایت‌مندی عینی است و معنای آن در نسبت وجودی انسان با سیر کمالی هستی و مبدأ متعالی آن فهم می‌شود.

در مقابل، ویکتور فرانکل مسئلهٔ معنا را نه در افق متافیزیک وجود، بلکه در ساحت تجربهٔ زیستهٔ انسان و مواجههٔ او با وضعیت‌های خاص زندگی صورت‌بندی می‌کند. در نظریهٔ معنادرمانی، انسان پیش از هر چیز، موجودی آزاد، مسئول و معناجو تلقی می‌شود که حتی در شرایط محدودکننده و رنج‌آلود نیز توانایی انتخاب نگرش و یافتن معنا را دارد. فرانکل معنا را امری کشف‌کردنی می‌داند که در سه حوزهٔ اصلی تحقق می‌یابد: ارزش‌های خلاقانه (آنچه انسان می‌آفریند یا انجام می‌دهد)، ارزش‌های تجربی (آنچه تجربه می‌کند، به‌ویژه در روابط انسانی) و ارزش‌های نگرشی (نحوهٔ مواجهه با رنج‌های گریزناپذیر) (فرانکل، ۱۳۵۴، ص. ۶۸-۷۱؛ فرانکل، ۱۳۶۶، ص. ۲۰۶-۲۰۸؛ Frankl, 1985, pp. 95-97). در این چارچوب، معنا امری شخصی، موقعیتی و یگانه است و تحقق آن مستقیماً به تصمیم و مسئولیت فرد وابسته است.

از منظر فلسفهٔ صدرایی، این تلقی از معنا از چند ساحت قابل نقادی است:

الف) معنای زندگی در نظریهٔ فرانکل، علی‌رغم تأکید بر کشف معنا، فاقد پیوند صریح با ساختار هستی‌شناختی و غایت‌مندی عینی عالم است. معنا در این دیدگاه بیشتر در سطح تجربهٔ روان‌شناختی و پاسخ وجودی فرد به موقعیت‌ها تعریف می‌شود و نه در نسبت وجودی انسان با مراتب هستی. از منظر حکمت متعالیه، چنین رویکردی با چالشِ تقلیل معنا به سطح وجودی ـ روان‌شناختی مواجه است، به‌گونه‌ای که معنا بدون اتکا به مبنای وجودی مستقل و عینی، بیش از آن‌که ریشه در حقیقت و کمال داشته باشد، به امری وابسته به شرایط، انتخاب‌ها و تفسیرهای فردی فروکاسته می‌شود.

ب) هرچند فرانکل بر آزادی و مسئولیت انسان تأکید می‌کند، اما این آزادی در نظریهٔ او بیشتر به‌مثابهٔ ظرفیت روانی ـ اخلاقی فهم می‌شود و نه به‌عنوان امکانی ریشه‌دار در ساختار وجودی نفس، درحالی‌که در فلسفهٔ صدرایی، اختیار و انتخاب انسان در بستر حرکت جوهری و صیرورت وجودی معنا می‌یابد و تحقق معنا به‌منزلهٔ فعلیت یافتن مرتبه‌ای بالاتر از وجود

انسان تلقی می‌گردد. از این منظر، معنای زندگی نه صرفاً نتیجهٔ انتخاب آگاهانه، بلکه حاصل هم‌سوییِ تدریجی انسان با سیر کمالی هستی است.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که نظریهٔ معنادرمانی فرانکل هرچند در سطح روان‌شناسی معنایی و کاربردهای درمانی از ظرفیت تبیینی و عملی قابل توجهی برخوردار است، اما از منظر فلسفهٔ صدرایی، برای ارائهٔ تبیینی جامع از معنای زندگی نیازمند تکمیل متافیزیکی است. این نظریه بیشتر ناظر به «چگونگی تجربهٔ معنا» است تا «چرایی و بنیان وجودی معنا» و از همین رو، می‌توان آن را رویکردی کارآمد، اما محدود از منظر فلسفی دانست که در نسبت با حکمت متعالیه، در سطحی فروتر از تبیین هستی‌شناختی معنا قرار می‌گیرد.

**۴-۲. انسان‌شناسی و جایگاه انسان**

در حکمت متعالیه، انسان موجودی ذومراتب و برخوردار از قوه‌ای درونی برای تعالی وجودی است که حرکت او به‌سوی کمال، نه امری قراردادی یا صرفاً اخلاقی، بلکه نتیجهٔ ساختار هستی‌شناختی نفس و حرکت جوهری آن است. زندگی انسانی در این افق، صحنهٔ تحقق تدریجی کمال وجودی و خروج از مراتب نازل مادیت به‌سوی مراتب عقلانی و قرب الهی تلقی می‌شود و معنا امری عینی و ریشه‌دار در غایت وجود انسان است.

فرانکل نیز انسان را صرفاً در سطح زیستی ـ روانی فرو نمی‌کاهد و برای او بُعدی وجودی قائل است که امکان معنابخشی آگاهانه به زندگی را فراهم می‌آورد. در نظریهٔ معنادرمانی، انسان حتی در شرایط رنج و محرومیت می‌تواند با اتخاذ موضعی مسئولانه، معنایی برای زندگی خویش کشف کند و از طریق انتخاب، تعهد و پذیرش رنج، به حیاتش جهت ببخشد (Frankl, 1985, p. 107). با این حال، از منظر فلسفهٔ صدرایی، این تلقی از معنا با نوعی تقلیل‌گرایی هستی‌شناختی همراه است، زیرا معنا در اندیشهٔ فرانکل نه مبتنی بر غایت عینی و ساختار وجود، بلکه وابسته به کنش آگاهانه و ارادهٔ فردی است. در نتیجه، معنا امری موقعیتی و وابسته به افق تجربهٔ انسانی باقی می‌ماند و از اتصال ضروری به کمال وجودی و غایت مطلق محروم می‌شود. به این ترتیب، هرچند فرانکل در سطح روان‌شناختی تفسیری عمیق و کارآمد از پویایی انسان ارائه می‌دهد، اما از منظر حکمت متعالیه، نظریه‌اش فاقد بنیان متافیزیکی لازم برای تبیین معنا به‌مثابهٔ حقیقتی پایدار و ریشه‌دار در هستی انسان است.

### ۴-۳. هدف زندگی

در حکمت متعالیه، غایت زندگی انسان تحقق کمال نهایی وجود و وصول به قرب و فناء فی الله است؛ غایتی که نه صرفاً مطلوب اخلاقی، بلکه حقیقتی ریشه‌دار در ساختار هستی انسان به شمار می‌آید. حرکت انسان به‌سوی این غایت، هم از رهگذر اراده و سلوک آگاهانه و هم به‌واسطهٔ حرکت جوهریِ ذاتی نفس تحقق می‌یابد، به این معنا که حتی سیر طبیعی وجود انسانی، در منطق تشکیکی هستی، جهت‌گیری‌ای غایت‌مند به‌سوی مبدأ اعلی دارد. اسفار اربعهٔ نفس صورت‌بندی معرفتی این سیر وجودی‌اند که در آن، معنا امری عینی و هم‌بسته با غایت‌الغایات تفسیر می‌شود.

در مقابل، فرانکل هدف زندگی را نه وصول به کمال متافیزیکی، بلکه کشف و تحقق معنا در افق زیست فردی می‌داند. در معنادرمانی، معنا از پیش تعین‌یافته و ذاتی نیست، بلکه در بستر موقعیت‌های عینی زندگی و از طریق انتخاب‌های مسئولانهٔ فرد تحقق می‌یابد. انسان می‌تواند معنا را در خلاقیت، خدمت، تجربهٔ ارزش‌ها یا حتی در پذیرش رنج بیابد (Frankl, 1985, pp. 103-107). از منظر حکمت متعالیه، این تلقی از هدف زندگی با نوعی تعلیق غایت نهایی همراه است، زیرا معنا در نظریهٔ فرانکل فاقد پیوند ضروری با مقصدی متافیزیکی و کمال وجودی انسان است و به‌جای آن، به سطح افق‌های متغیر تجربهٔ انسانی واگذار می‌شود. در نتیجه، هرچند نظریهٔ فرانکل از حیث روان‌شناختی، توانمند در معنابخشی به زندگی در شرایط بحرانی است، اما از دیدگاه صدرایی، به دلیل فقدان غایت عینی و الهی، نمی‌تواند تبیینی نهایی از هدف زندگی ارائه دهد و معنا را به حقیقتی پایدار و فراتجربی ارتقا بخشد.

### ۴-۴. ارزش زندگی

در حکمت متعالیه، ارزش زندگی تابع میزان فعلیت یافتن کمالات نفس و حرکت آن به‌سوی تجرد است. ارزش حیات انسانی نه امری قراردادی یا وابسته به احساس رضایت فردی، بلکه امری عینی و هستی‌شناختی است که با شدت و ضعف وجودی انسان نسبت مستقیم دارد. مراتب تجرد نفس، از تجرد مثالی تا تجرد عقلی، معیار سنجش ارزش زندگی‌اند و هر اندازه انسان از تعلقات مادی فاصله گیرد و به معرفت الهی نزدیک‌تر شود، حیات او واجد ارزش بالاتری خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۸، ص. ۳۴۳).

در نظریهٔ فرانکل، ارزش زندگی نه بر اساس مرتبهٔ وجودی انسان، بلکه بر مبنای میزان

تحقق معنا و مسئولیت‌پذیری فردی تعریف می‌شود. زندگی آن‌گاه ارزشمند تلقی می‌گردد که فرد بتواند به معنای خاص و موقعیتی زندگی خویش پاسخ دهد و آن را در عمل محقق سازد، حتی اگر این معنا در شرایط رنج، فقدان یا شکست شکل گیرد (Frankl, 1985, pp. 105-109). از منظر حکمت متعالیه، این تلقی از ارزش زندگی واجد قوت روان‌شناختی است، اما با نوعی تقلیل‌گرایی وجودی همراه است، زیرا ارزش حیات به تجربهٔ درونی و داوری سوبژکتیو فرد فروکاسته می‌شود و از پیوند ضروری با ساختار عینی هستی و کمال ذاتی نفس گسسته می‌گردد. در منطق صدرایی، ارزش زندگی نمی‌تواند صرفاً تابع «تحقق معنا» باشد، بلکه معنا خود زمانی ارزش‌بخش و پایدار است که ریشه در غایت حقیقی وجود و مراتب تشکیکی آن داشته باشد. ازاین‌رو، هرچند معنادرمانیِ فرانکل می‌تواند در سطح زیست‌جهانِ انسانی به تقویت احساس ارزشمندی زندگی کمک کند، اما از منظر فلسفهٔ صدرایی، فاقد بنیان متافیزیکی لازم برای تبیین نهایی ارزش حیات انسانی است.

### ۴-۵. کارکردهای معنای زندگی

در حکمت متعالیه، کارکرد معنای زندگی فراتر از سطح روان‌شناختی و فردی تعریف می‌شود و هدف نهایی آن ارتقای وجود انسان و عبور از محدوده‌های مادی به‌سوی حیات طیبه و قرب الهی است. هر فعل و حرکت انسانی، زمانی کارکرد واقعی پیدا می‌کند که با معرفت، تزکیه و پیوند با غایت مطلق همراه باشد و انسان را در مسیر تحقق کمال ذاتی‌اش پیش ببرد. به این ترتیب، معنا و کارکرد زندگی در فلسفهٔ صدرایی نه‌تنها به خود انسان، بلکه به ساختار هستی و غایت حقیقی آن مرتبط است و ارزش و اثرگذاری آن به پیوند با مراتب وجود وابسته است (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۳۰۶).

فرانکل نیز کارکرد معنای زندگی را در توانایی انسان برای یافتن معنا، تاب‌آوری و رشد فردی تعریف می‌کند و آن را زمینه‌ای برای بالفعل کردن استعدادها، پذیرش مسئولیت‌ها و تحقق اهداف شخصی می‌داند (Frankl, 1985, pp. 112-116). با این حال، از منظر حکمت متعالیه، این کارکردْ محدود به حوزهٔ روان‌شناختی و عملی است و فاقد بنیان متافیزیکی است که حرکت انسان را به‌سوی غایت مطلق تبیین کند. معنا در فلسفهٔ فرانکل صرفاً محصول اراده و انتخاب فرد است و هیچ ارتباط ضروری با سلسله مراتب وجود یا حرکت جوهری ندارد. بنابراین،

هرچند این رویکرد در سطح زندگی روزمرهٔ انسان کاربردی و مؤثر است، اما از دیدگاه فلسفهٔ صدرا، ناکافی است و نمی‌تواند تبیین کاملی از کارکرد و ارزش حقیقی زندگی ارائه دهد.

**۴-۶. هستی‌شناسی وجایگاه رنج**

در اندیشهٔ فرانکل، رنج تجربه‌ای اجتناب‌ناپذیر و واقعیت بنیادین زندگی انسانی است که با انتخاب آگاهانه و مسئولیت‌پذیری می‌تواند به معنابخشی زندگی و رشد روانی فرد منجر شود. رنج زمینه‌ای برای کشف معنا، ارتقای تاب‌آوری و تحقق ارزش‌های انسانی محسوب می‌شود. بدین ترتیب، مقابلهٔ معنادار با رنجْ اساس فرایند معنادرمانی و محور تجربهٔ وجودی انسان است (Frankl, 1985, p. 107).

در حکمت متعالیه، مسئلهٔ رنج در مبحث شرور صورت‌بندی می‌شود. ملاصدرا در امتداد سنت فلسفی پیش از خود، نظریهٔ عدم‌انگاری شر را می‌پذیرد و شر را از آن حیث که فقدان و زوال کمال است، امری عدمی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۱). با این حال، وی در تحلیل شرور ادراکی، یعنی دردها و آلام جسمانی و نفسانی که با نوعی ادراک همراه‌اند، به‌تدریج به تقریری دقیق‌تر دست می‌یابد. صدرالمتألهین در آثار متأخرش، به‌ویژه در شرح اصول کافی، تصریح می‌کند که جهل، الم و رنج، هرچند از حیث نسبت با کمال، شر محسوب می‌شوند، اما از جهت تحقق خارجی، واجد نوعی حیث وجودی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به عدم فروکاست (عبودیت، ۱۳۸۵، ص. ۳۲ و ۳۳؛ کریم‌زاده و همکاران، ۱۳۹۰) . ازاین‌رو، در مورد آلام و رنج‌های ادراکی تصریح می‌کند که «شر حقیقی»، هرچند در اصل به عدم بازمی‌گردد، می‌توانند از افراد وجود به شمار آید، زیرا تحقق درد و رنج بدون وجود قوای ادراکی ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۰۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۰۷). بر همین اساس، ملاصدرا شر ادراکی را «شر بالذات» و حتی «شر مضاعف» می‌نامد، چراکه در آن، هم فقدان کمال و هم ادراک این فقدان حضور دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۱۴ و ۴۱۵). با وجود همهٔ تفاصیل در مورد اندیشهٔ ملاصدرا دربارهٔ شرور، به‌طور کلی مبحث شر و رنج در دیدگاه ملاصدرا، در چارچوب نظریهٔ «نظام احسنِ» او معنا می‌یابد. احسن بودن نظام خلقت بدین معناست که سلسله علل و قوانین حاکم بر جهان به‌گونه‌ای سامان یافته‌اند که بیشترین خیرات و کمالات ممکن تحقق یابند و شرورْ تنها در حد لوازم گریزناپذیر تزاحم مراتب وجودی و عالم ماده پدیدار شوند؛ امری که مقتضای صفت عنایت الهی است (مصباح یزدی ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۳۹۲). بر این اساس، وجود شر

و رنج نَه نشانهٔ نقص در آفرینش، بلکه لازمهٔ تحقق نظامی است که در مجموع، بهترین نظام ممکن برای نیل موجودات، به‌ویژه انسان، به کمال خویش به شمار می‌آید.

از این منظر، صدرالمتألهین رنج و شرور را در نسبت با کل نظام احسن تحلیل می‌کند. رنج و درد، هرچند فی‌نفسه شر بالذات‌اند، اما یا شرط تحقق خیراتِ برترند یا خود منشأ پیدایش خیرات فراوان می‌شوند، و یا در مقایسه با خیرات گسترده و غایی نظام هستی، اندک و ناچیز به شمار می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۱۵). به این ترتیب، شرور وجودی نه‌تنها منافاتی با عنایت الهی ندارند، بلکه در پرتو آن، معنا و توجیه فلسفی می‌یابند، زیرا عنایت الهی اقتضا می‌کند نظامی تحقق یابد که در آن، امکان کمال‌یابی نفس انسانی به بالاترین حد ممکن برسد، هرچند این امکان با رنج، فقدان و آلامِ ادراکی همراه باشد.

بر این مبنا، در افق معنای زندگی در حکمت متعالیه، رنج در حیات انسان امری عبث و زائد بر نظام خلقت نیست، بلکه اغلب نقشی وجودی در حرکت نفس به‌سوی کمال ایفا می‌کند. آلام و فقدان‌ها توجه انسان را به نقص و فقر وجودی خویش معطوف می‌سازند و او را در مسیر سیر صعودی به‌سوی سعادت نهایی قرار می‌دهند. ازاین‌رو، اگر نظام احسن برای انسان فراهم آمده باشد، معنای زندگی چیزی جز حرکت آگاهانه در مسیر جلب بیشترین خیر و نیل به عالی‌ترین مرتبهٔ سعادت نخواهد بود؛ مسیری که در آن، رنجْ نفی‌کنندهٔ معنا نیست، بلکه یکی از مؤلفه‌های وجودی تحقق آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۱۵).

دیدگاه فرانکل نسبت به رنج عمدتاً روان‌شناختی است. او رنج را تجربه‌ای می‌داند که با انتخاب، مسئولیت‌پذیری و کشف معنا قابل مواجهه است و انسان می‌تواند با پذیرش رنج، تاب‌آوری و رشد روانیِ خود را ارتقا دهد (Frankl, 1985, p. 107). با این حال، از منظر حکمت متعالیه، رنج و شرورِ ادراکی جزئی از نظام احسن و ابزار حرکت جوهری و کمال نفس محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ص. ۲۶۱؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۱۴-۴۱۵). رنج زمینهٔ تحقق مراتب بالاتر وجود و نزدیکی به سعادت نهایی را فراهم می‌آورد و صرفاً امری روان‌شناختی یا تابع ارادهٔ فردی نیست.

اگرچه تحلیل فرانکل در مواجهه با رنج برای انسان معاصر سودمند است، از منظر فلسفهٔ صدرایی، معنا و ارزش رنج تنها در نسبت با کمال و غایت جوهری انسان تبیین می‌شود. بدین

ترتیب، رنج نه‌تنها ابزار تاب‌آوری، بلکه مؤلفه‌ای بنیادین برای تحقق معنای زندگی و بالفعل کردن ظرفیت‌های وجودی انسان است.

### ۵. ارزیابی انتقادی نظریهٔ فرانکل از منظر حکمت متعالیه

در مواجهه با مقایسهٔ اندیشهٔ ویکتور فرانکل و ملاصدرا در حوزهٔ معنای زندگی، ضروری است توجه داشت که این دو اندیشه در بسترهای فکری و تاریخی کاملاً متفاوت شکل گرفته‌اند و هدف هر کدام نیز ماهیتی متفاوت دارد. فرانکل در فضای فلسفی و روان‌شناختی غرب معاصر که تحت سلطهٔ تجربه‌های تلخ جنگ جهانی دوم و موج فراگیر پوچ‌گرایی قرار داشت، تلاش می‌کند پاسخی عملی و درمانی به بحران معنا ارائه دهد. اندیشهٔ او به‌طور مشخص واکنشی به نظریه‌های اصالت لذت و نگرش‌های پوچ‌گرایانه است که زندگی را پر از رنج و بی‌معنا می‌دانند. از منظر فرانکل، انسان زمانی زندگی معنادار دارد که بتواند در مواجهه با رنج‌ها و محدودیت‌ها معنا را کشف کند و با انتخاب و مسئولیت‌پذیری خود، مسیر زندگی‌اش را بسازد. به عبارت دیگر، معنای زندگی نزد فرانکل، بیش از آن‌که به حقیقت یا غایت نهایی مرتبط باشد، کارکردِ درمانی و ارتقای تاب‌آوری انسان دارد. او با این دیدگاه، انسان را تاب‌آور، مسئول و فعال می‌سازد، اما ماهیت هستی‌شناختی و رابطهٔ انسان با حقیقت مطلق، در این مدل جایگاهی ندارد (Frankl, 1985, pp. 103-116).

در مقابل، حکمت متعالیهٔ ملاصدرا در بستر فلسفهٔ اسلامی و با رویکردی هستی‌شناختی شکل گرفته است و هدفش ارائهٔ چارچوبی فلسفی برای دستیابی انسان به قرب الهی و کمال نهایی است. انسان در این نظام فکری، موجودی مرکب و پویاست که با حرکت جوهری و عبور از محدودیت‌های مادی و حیوانی می‌تواند به مراتب بالاتر وجود و تجرد عقلانی دست یابد. معنای زندگی در حکمت متعالیه نه‌تنها ذاتی و مرتبط با غایت نهایی است، بلکه به تحقق کمال انسان و پیوند او با حقیقت مطلق گره خورده است (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۳۰۶). حرکت انسان به‌سوی کمالْ با اراده و اختیار او همراه است، اما صرفاً محدود به انتخاب‌های روان‌شناختی یا دستیابی به تاب‌آوری نیست، بلکه مسیر طبیعی و ذاتی حرکت جوهری انسان او را به قرب الهی می‌رساند.

در حکمت متعالیه، معنا مفهومی عینی، وجودی و غایت‌مند است که انسان با حرکت

جوهری و طی مسیر تکاملی خویش به آن دست می‌یابد. این معنا حقیقت کمال انسان است که در قرب و فناء فی الله تحقق می‌یابد و ماهیت آن ذاتی و خارج از ارادهٔ فرد است، بدین معنا که حرکت انسان به‌سوی غایت، ذاتی و فطری است و در چارچوب سلسله مراتب وجود صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۳۰۶). اگرچه ممکن است برخی طرف‌داران فرانکل نقد کنند که این غایت‌گرایی ذاتی نوعی دترمینیسم (جبرگرایی) پنهان ایجاد می‌کند و آزادی و مسئولیت انسانی در انتخاب معنا را محدود می‌سازد، اما این نقد از منظر ملاصدرا قابل پاسخ است. حرکت جوهری علی‌رغم وجود غایت ذاتی، با توان بالقوهٔ انسان و اراده همراه است و نفس انسان با معرفت، تزکیه و تلاشِ فعال خود می‌تواند مراتب کمال را بالفعل کند. بنابراین، آزادی و مسئولیت انسانی در تحقق معنا حفظ می‌شود و جبرگرایی مطلق مطرح نیست.

در حکمت متعالیه، انسان با فدا کردن لذت دنیوی زودگذر، به لذت بی‌پایان نهفته در کمال و تجرد دست می‌یابد و مدام در چالش با اراده و انتخاب خود، از لذات مادی گذر می‌کند و به‌سمت لذت عقلی و معنوی حرکت می‌نماید. بدین ترتیب، تحقق معنا نه‌تنها با فعالیت و تلاش انسان مرتبط است، بلکه مسیر آن عمیقاً با رشد عقل و روح، سیر اخلاقی و فطری و ارتقای معرفت به حقایق هستی همبسته است.

از زاویهٔ نقد و ارزیابی، می‌توان گفت که نگرش فرانکل محدودیت ذاتی دارد. اگرچه او موفق می‌شود انسان را در مواجهه با بحران‌های روانی و پوچ‌گرایی تاب‌آور سازد، اما واقعیت وجودی و هستی‌شناختی انسان و رابطهٔ او با غایت نهایی را در نظر نمی‌گیرد. از سوی دیگر، حکمت متعالیه ضمن ارائهٔ تحلیل هستی‌شناختی دقیق، کارکرد درمانی و معنابخشی نیز دارد، چراکه اتصال انسان به حقیقت مطلق و حرکت به‌سوی کمال نهایی، او را از یأس و پوچی رها می‌سازد و زندگی انسانی را معنا می‌بخشد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اندیشهٔ ملاصدرا جامع‌تر و فراتر از رویکرد فرانکل است، زیرا هم حقیقت وجودی انسان را تبیین می‌کند و هم اثر روان‌شناختی و معنابخشی دارد. از این جهت، دیدگاه فرانکل به‌عنوان پاسخ عملی و درمانی به بحران معنا ارزشمند است، اما حکمت متعالیهٔ ملاصدرا به عنوان چارچوب فلسفی و هستی‌شناختی، امکان درک عمیق‌تر، متعالی‌تر و کامل‌تری از معنای زندگی انسان را فراهم می‌آورد و از این منظر بر اندیشهٔ فرانکل برتری دارد.

## نتیجه‌گیری

نتیجهٔ تحقیق حاضر نشان می‌دهد که تفاوت بنیادین میان حکمت متعالیهٔ ملاصدرا و معنادرمانی فرانکل در مبانی، هدف و کارکرد زندگی است. ملاصدرا بر اصالت وجود، حرکت جوهری و سلسله مراتب هستی تأکید دارد و هدف زندگی نزد او ذاتی، غایت‌گرا و متصل به قرب الهی است، اما فرانکل هدف زندگی را وابسته به انتخاب فردی و تحقق معنا در تجربه‌ها و مسئولیت انسانی می‌داند. کارکرد زندگی در حکمت متعالیه ارتقای وجود و سیر به‌سوی حیات طیبه است، درحالی‌که فرانکل آن را در تاب‌آوری، رشد معنوی و تحقق مسئولیت فردی تعریف می‌کند. ارزش زندگی نزد ملاصدرا بر اساس نزدیکی به کمال هستی و تجرد نفس سنجیده می‌شود، ولی فرانکل آن را با شدت تحقق معنای شخصی و مسئولیت انسانی مرتبط می‌داند. علاوه بر این، حکمت متعالیه ضمن ارائهٔ تحلیل فلسفی، ابعاد روان‌شناختی و معنابخش زندگی را نیز پوشش می‌دهد، درحالی‌که نظریهٔ فرانکل عمدتاً روان‌شناختی و کاربردی است. بنابراین، از منظر فلسفه و هستی‌شناسی، دیدگاه ملاصدرا جامع‌تر و متکی بر حقیقت مطلق است و توانایی ارائهٔ چارچوب کامل‌تری برای تحلیل معنای زندگی انسان را دارد، اما فرانکل بیشتر به کارکرد روانی و تاب‌آوری فرد محدود می‌شود.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

مقالهٔ حاضر هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

مقاله صرفاً یک نویسنده دارد.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسنده در شناسایی و جست‌وجوی منابع، از ابزارهای هوش مصنوعی مانند ChatGPT و Gemini بهره برده است.

### تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که در این مقاله هیچ گونه تضاد منافعی ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده تلاش داشته است در استفاده از منابع، امانت‌داری کامل را به عمل آورد و همچنین از هر گونه سرقت علمی اجتناب کند.

### بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

### سپاسگزاری

نویسنده از همهٔ کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند تشکر می‌کند. همچنین نویسنده از همهٔ عوامل مجله و داوران ناشناس این مقاله قدردانی می‌نماید.

## فهرست منابع


۱. استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۰ش). **برگزیده‌ای از مقاله‌ها**، (ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ). تهران: هرمس.

۲. استیس، والتر تی. (۱۳۸۲ش). در بی‌معنایی معنا هست، (ترجمهٔ اعظم پویا). **نقد و نظر**، ۳۰-۲۹، ص. ۱۰۸-۱۲۳.

۳. اطیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). **أطیب‌البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: اسلام.

۴. بیدهندی، محمد؛ ذریه، محمدجواد. (۱۳۹۱ش). بررسی معناداری زندگی در اندیشهٔ ملاصدرا و کی‌یرکگور. **قبسات**، ۶۴، ص. ۶۹-۱۰۹.

۵. پویازاده، اعظم. (۱۳۸۲ش). معنای زندگی از دیدگاه استیس و هاپ واکر. **مقالات و بررسی‌ها**، ۷۳، ص. ۴۳-۵۶.

۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). **فلسفه و هدف زندگی**. تهران: مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۷. حسن، قاسم؛ عابدکوهی، فائزه. (۱۳۹۱ش). معنای زندگی از دیدگاه ملاصدرا. **خردنامهٔ صدرا**، ۶۸، ص. ۶۹-۷۸.

۸. حسینی، مجتبی و دیگران. (۱۳۸۶ش). **ملاصدرا به روایت ما: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، نفس‌شناسی، دین‌شناسی، اخلاق‌شناسی، فلسفهٔ هنر**. تهران: امیرکبیر.

۹. خدری، غلامحسین. (۱۴۰۱ش). مقایسه‌ای میان والتر استیس و ملاصدرا در باب معناداری زندگی. **فرهنگ و اندیشهٔ دینی**، (۱۴)، ص. ۱۵۱-۱۷۰.

۱۰. خیدانی، لیلی. (۱۴۰۳ش). بررسی تطبیقی معنای زندگی از نظر کی‌یرکگور و صدرالمتألهین. **پژوهشنامهٔ حکمت متعالیه**، (۳۱)، ص. ۷-۲۳. Doi: 10.22080/jre.2024.25169.1176. دسترس‌پذیر در: https://jre.journals.umz.ac.ir/article_5159.html

۱۱. زمانیان، بهمن. (۱۴۰۳ش). حکمت متعالیه و مسئلهٔ معناداری و عدم معناداری در زندگی بشری. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، (۱۸)۲۳، ۱۲۹ - ۱۴۷. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6131.1533

۱۲. شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۲ش). **الأسفار عن الأسفار: تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۳. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). **درآمدی بر نظام حکمت صدرایی**، (ج.۱). تهران: سمت.

۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

۱۶. فرانکل، ویکتور. (۱۳۶۶ش). **پزشک و روح**، (ترجمهٔ فرخ سیف‌بهزاد). تهران: شرکت نشر ویس.

۱۷. فرانکل، ویکتور. (۱۳۵۴ش). **انسان در جستجوی معنی**، (ترجمهٔ اکبر معارفی). تهران: دانشگاه تهران.

۱۸. فرانکل، ویکتور. (۱۳۸۱ش). **انسان در جستجوی معنای غایی**، (ترجمهٔ احمد صبوری و عباس شمیم). تهران: نشر صداوسیما.

۱۹. فرانکل، ویکتور. (۱۳۸۳ش). **ارادهٔ معطوف به معنا**، (ترجمهٔ اسماعیل فصیح). تهران: صفی‌علی‌شاه.
۲۰. قربانی، هاشم. (۱۳۸۸ش). معنای زندگی از دیدگاه ویکتور فرانکل. **تأملات فلسفی**،(۳۱)، ۴۵-۶۲.
۲۱. قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۵ش). **تفسیر احسن‌الحدیث**. تهران: بنیاد بعثت.
۲۲. کریم‌زاده قراملکی، قربانعلی؛ فرامرز قراملکی، احد؛ و قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۹۰ش). شر ادراکی از دیدگاه صدرالمتألهین. **اندیشهٔ نوین دینی**، ۷(۲۵)، ۲۷-۴۴. دسترس‌پذیر در: http://noo.rs/HpNsq
۲۳.مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). **من هدی القرآن**. تهران: دار محبی الحسین.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۶ش). **آموزش فلسفه**، (ج.۱ و ۲ ). قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲ش). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
۲۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۰ش). **شواهد الربوبیة**، (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: المرکز الجامعی للنشر.
۲۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۴ش). **تفسیر القرآن الکریم**، (ج. ۸. تصحیح محمد خواجوی). قم: بیدار.
۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۹۹ق). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، (۹ جلد). بیروت: بی‌نا.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳ش. الف). **شرح اصول کافی**، (تصحیح محمد خواجوی. ج.۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۳ش. ب). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، (تصحیح و تحقیق مقصود محمدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۱.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۴۱۹ق). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، (ج.۱، ۲، ۵، ۶، ۷، ۸). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۸۴ش). **مفاتیح الغیب**، (ترجمه و تعلیق محمدخواجوی و مقدمهٔ علی عابدی شاهرودی). تهران: مولی.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۴. ملحی، الناز؛ باقریان، فاطمه؛ مظاهری‌نژادفرد، گلناز؛ و فارسیجانی، نیلوفر. (۱۳۹۹ش). از رویکرد وجودی انسان‌گرا تا معنادرمانی فرانکل. **رویش روان‌شناسی**، ۹(۴)، ۱۷۱-۱۸۰. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.2383353.1399.9.4.7.6
۳۵. نصری، عبدالله. (۱۳۸۲ش). **فلسفهٔ آفرینش**. قم: نشر معارف.
36. Frankl, Viktor E. (2006). ***Man's Search for Meaning***. Boston: Beacon Press. (Original work published 1946).
37. Frankl, Viktor E. (1985). ***Man's Search for Meaning***. New York: Washington Square Press.

## Resources

***The Holy Qurʾān***. (n.d.).

1.Ātīb, ʿA. al-Ḥ. (1990). ***Aṭyab al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*** (The purest exposition in Qurʾānic exegesis). Tehran: Intishārāt-e Eslām. [In Arabic]

2.Baydahindī, M., & Zāreʿ, M.-J. (2012). Barrasī-ye maʿnādārī-ye zendegī dar andīsheh-ye Mullā Ṣadrā va Kīerkegūr (An examination of the meaningfulness of life in the thought of Mullā Ṣadrā and Kierkegaard). ***Qabasāt***, 64, 69–109. [In Persian]

3.Corbin, H. (2002). ***Darāmadī bar al-Mashāʿir-e Mullā Ṣadrā*** (An introduction to Mullā Ṣadrā's al-Mashāʿir) (I. b. M.-ʿA. ʿImād al-Dawlah & K. Mujtahidī, Trans.). Tehran: Bunyād-e Ḥikmat-e Eslāmī-yE Ṣadrā. [In Persian]

4.Faḍl Allāh, M. Ḥ. (1998). ***Min waḥy al-Qurʾān*** (From the revelation of the Qurʾān). Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]

5.Frankl, V. E. (1987a). ***Ensān dar justujū-ye maʿnā*** (Man's search for meaning) (A. Maʿrifī, Trans.). Tehran: The University of Tehran. [In Persian]

6.Frankl, V. E. (1987b). ***Pezeshk va rūḥ*** (The doctor and the soul) (F. Sayf-Bihzād, Trans.). Tehran: Vays. [In Persian]

7.Frankl, V. E. (1988). ***The will to meaning: Foundations and applications of logotherapy***. New York: Meridian Books.

8.Frankl, V. E. (2001). ***Ensān dar justujū-ye maʿnā-ye ghāʾī*** (Man's search for ultimate meaning) (A. Sabūrī & ʿA. Shamīm, Trans.). Tehran: Ṣedā va Sīmā. [In Persian]

9.Frankl, V. E. (2003). ***Erādeh-ye maʿṭūf beh maʿnā*** (The will to meaning) (I. Faṣīḥ, Trans.). Tehran: Ṣafī-ʿAlī-Shāh. [In Persian]

10.Frankl, V. E. (2006). ***Man's search for meaning***. Boston: Beacon Press.

11.Ghorbanī, H. (2009). Maʿnā-ye zendegī az dīdgāh-e Vīktūr Frānkl (The meaning of life from the perspective of Viktor Frankl). ***Taʾammulāt-e Falsafī***, 31, 45–62. [In Persian]

12.Ḥasan, Q., & ʿĀbidkūhī, F. (2012). Maʿnā-ye zendegī az dīdgāh-e Mullā Ṣadrā (The meaning of life from the perspective of Mullā Ṣadrā). ***Kheradnāmeh-ye Ṣadrā***, 68, 69–78. [In Persian]

13.Anṣāriyān, Z., Manāfiyān, M., Ḥusaynī Sarāyī, M., Kāydkhurdah, R., Linsil, F. (ʿA.), & Shukrānī, Y. (2007). ***Mullā Ṣadrā beh revāyat-e mā: Hastī-shenāsī, maʿrefat-shenāsī, ravān-shenāsī, dīn, akhlāq va falsafeh-ye honar*** (Mullā Ṣadrā according to us: Ontology,

epistemology, psychology, religion, ethics, and philosophy of art) (R. Akbarī, Superv.). Tehran: Bayn al-Milal. [In Persian]

14. Jaʿfarī, M.-T. (2011). ***Falsafeh va hadaf-e zendegī*** (Philosophy and the purpose of life). Tehran: Muʾassaseh-ye ʿAllāmah Jaʿfarī. [In Persian]

15. Khudārī, G.-Ḥ. (2022). Muqāyeseh-ye Walter Stace va Mullā Ṣadrā darbāreh-ye maʿnādārī-ye zendegī (A comparison between Walter Stace and Mullā Ṣadrā on the meaningfulness of life). ***Farhang va Andīsheh-ye Dīnī***, 14, 151–170. [In Persian]

16. Khaydānī, L. (2024). Barrasī-ye taṭbīqī-ye maʿnā-ye zendegī dar Kīerkigūr va Mullā Ṣadrā (A comparative study of the meaning of life in Kierkegaard and Mullā Ṣadrā). ***Ḥekmat-e Mutaʿāliyah***, 31, 7–23. [In Persian]

17. Makārem Shīrāzī, N., Āshtiyānī, M. R., Imāmī, M. J., Ilāhī Imāmī, D., Īmānī, A., Ḥasanī, ʿA., Shujāʿī, S. Ḥ., Ṭabāṭabāʾī, S. N., ʿAbd Allāhī, M., Qarāʾatī, M., & Muḥammadī Ishtihārdī, M. (1992). ***Tafsīr-e nemūneh*** (The exemplary commentary). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]

18. Malḥī, I., Bāqiriyān, F., Mazāhirī-Nizhādfard, G., & Farsījānī, N. (2020). Az rūykard-e vujūdī-ensān-garā tā maʿnā-darmānī-ye Frānkl (From the existential-humanistic approach to Frankl's logotherapy). ***Rūyesh-e Ravānshenāsī***, 9(4), 171–180. [In Persian]

19. Miṣbāḥ Yazdī, M.-T. (n.d.). ***Āmūzish-e falsafeh*** (Philosophy instruction). Qom: Sāzmān-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Persian]

20. Mudarrisī, M.-T. (1998). ***Min hudā al-Qurʾān*** (From the guidance of the Qurʾān). Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn. [In Arabic]

21. Muṭahharī, M. (2003). ***Majmūʿeh-ye āthār*** (Collected works). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

22. Naṣrī, ʿA. (2003). ***Falsafeh-ye āfarīnesh*** (The philosophy of creation). Qom: Nashr-e Maʿāref. [In Persian]

23. Qurashī Bunābī, ʿA. A. (1996). ***Tafsīr-e aḥsan al-ḥadīth*** (The best ḥadīth commentary). Tehran: Bunyād-e Beʿthat. [In Persian]

24. Shīrāzī, R. (2003). ***Al-Isfār ʿan al-asfār: Taʿlīqāt ʿalā al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The unveiling of the journeys: Glosses on The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys). Tehran: Ministry of Culture. [In Arabic]

25. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981). ***Al-Shawāhid al-rubūbiyyah*** (Divine witnesses) (J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Mashhad: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Arabic]

26.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1985). ***Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*** (Commentary on the noble Qurʾān) (Vol. 8) (M. Khājavī, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]

27.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1999). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

28.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2004). ***Sharḥ uṣūl al-Kāfī*** (Commentary on the principles of al-Kāfī) (Vol. 1) (M. Khājavī, Ed.). Tehran: Pazhūheshgāh-e ʿUlūm-e Ensānī va Muṭālaʿāt-e Farhangī. [In Arabic]

29.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2005). ***Mafātīḥ al-ghayb*** (Keys to the unseen) (M. Khājavī, Trans.). Tehran: Mawlā. [In Arabic]

30.Stace, W. T. (2001). ***Maqālāt-e muntakhab*** (Selected papers) (ʿA. al-Ḥ. Āzarang, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]

31.Stace, W. T. (2003). Maʿnā dar bī-maʿnāʾī (There is meaning in meaninglessness) (Ā. Pūyā, Trans.). ***Naqd va Naẓar***, 29–30, 108–123. [In Persian]

32.Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1995). ***Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*** (The balance in Qurʾānic exegesis). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Arabic]

33.Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (2011). ***Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*** (The balance in Qurʾānic exegesis). Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī. [In Arabic]

34.Zamāniyān, B. (2024). Ḥikmat-e mutaʿāliyah va masʾaleh-ye maʿnādārī va bī-maʿnāʾī dar zendegī-ye ensān (Transcendent Philosophy and the problem of meaningfulness and meaninglessness in human life). ***Muṭāleʿāt-e Falsafeh-ye Eslāmī***, 23, 129–147. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6131.1533 [In Persian]

Islamic Philosophical Doctrines

Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# Criticism and Study of the Philosophical Foundations of the "Creative City Theory" Based on the Conceptual Framework of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's Theory of Credit Perceptions (*Iʿtibāriyyāt*)

Muḥammad Taqī Pīrbābāʾī [1] | Fāṭimah Jabbārpūr Mihrābād [2] | Maryam Maḥfūẓiyān [3]

1. Corresponding Author, Professor, Faculty of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. Email: pirbabaei@tabriziau.ac.ir
2. Ph.D. Student in Urban Planning, Faculty of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. Email: fatemehjabbarpour@gmail.com
3. Ph.D. Student in Urban Planning, Faculty of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. Email: MaryamMahfoozian@gmail.com

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 9 November 2025
Revised: 21 January 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 7 June 2026

**Keywords:**
Reconsideration, creative city, pragmatism and neo-pragmatism, ʿAllāmah's theory of credit perceptions (*iʿtibāriyyāt*).

## Abstract

*The theory of the Creative City is one of the most up-to-date and innovative theories in urban planning, emerging as part of the third wave of urbanisation worldwide, and has become one of the most applicable theories in urban studies. In the context of creating creative cities, merely focusing on modern global theories is insufficient. Living in a country with an Iranian-Islamic culture requires the localisation of these approaches. The goal of this study is to elucidate the role of credit systems (iʿtibāriyyāt) in creating a creative city; thus, the research reconsiders the concept of the creative city in light of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's approaches, identifying common elements among the inferred concepts. Through this, it seeks to recognise the influential dimensions in the creative city based on ʿAllāmah's theory of credit perceptions (iʿtibāriyyāt) within the Iranian-Islamic urban context. Therefore, this research intends to examine the ideas of urban planning in creative cities, considering contemporary approaches such as pragmatism and neo-pragmatism. Subsequently, the perspectives and thoughts of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, a philosopher in the contemporary Islamic world, will be analysed in this context, exploring the ontology, anthropology, and epistemology of these concepts. Finally, these approaches have been studied in a comparative manner. The findings of the research indicate that the main components constituting Florida's creative city theory have a relative contradiction with Islamic thought. If the components of this theory are reconsidered in accordance with Islamic thought and Iranian culture, the creative city theory will undergo positive changes, enhancing its effectiveness.*

**Cite this article:** Pīrbābāʾī, M.; Jabbārpūr Mihrābād, F.; Maḥfūẓiyān, M. (2026). Criticism and Study of the Philosophical Foundations of the "Creative City Theory" Based on the Conceptual Framework of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's Theory of Credit Perceptions (Iʿtibāriyyāt). *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 105-154. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7740.1672

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

# Extended Abstract

## Introduction

The concept of the Creative City, emphasising that all forms of interaction between citizens and organisations should be entirely reciprocal and focused on solving urban problems and improving quality of life, is rooted in Western philosophical foundations and worldviews. This concept is also characterised by features such as creating an attractive place for work and living, providing an appealing destination for tourists, fostering the growth of various economic sectors through the application and effective management of technology, and serving as a hub for emerging enterprises, clusters, and research centres, particularly in the field of advanced technologies. Furthermore, considering the global nature of urban development and the prevailing notion that cities must adopt new development approaches to meet the rapidly changing demands of contemporary society, the concept of the Creative City has gained increasing significance worldwide.

Therefore, in order to facilitate the implementation of this idea within Iranian-Islamic cities and to prevent fundamental inconsistencies with the beliefs and values of the Islamic system, it is necessary to localise and adapt such concepts. To this end, the present study draws upon ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of Iʿtibāriyyāt (conventional perceptions). By establishing a connection between the Creative City concept, pragmatist approaches, and ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's philosophical thought, the study seeks to develop a model of the Creative City that is compatible with the Iranian-Islamic urban context. For this purpose, a review of previous studies concerning various approaches has been conducted. Regarding the Creative City, notable international examples—particularly the valuable works of Jane Jacobs—have been examined. Through this review, recent urban development policies emphasising the creation of creative cities, the extent to which creative cities are universal or exclusive, the pathways through which cities around the world move toward creativity and inclusiveness, urban regeneration through cultural creativity and social participation, and related issues have been investigated.

On the other hand, research concerning ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of conventional perceptions has been undertaken with the aim of assessing the feasibility of localising the Creative City theory and ensuring its philosophical compatibility with the Islamic principles governing society. This is because conventional perceptions play a fundamental role in shaping cities based on Islamic culture. Overall, previous studies have adopted a positive and optimistic view of the Creative City theory, concluding that strengthening the components of a creative city can contribute to the growth of the creative class and enhance citizens' quality of life. However, unlike these studies, the present research seeks to reinterpret the concept of the Creative City within the context of the Islamic city and to localise it in accordance with ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of Iʿtibāriyyāt. As one of the most significant components of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's philosophical thought, this theory represents an effective step toward the localisation of concepts. It fills the theoretical gap that has emerged between Islamic philosophy and the applied discipline of urban planning. Accordingly, the theoretical approach adopted in this research is that of critical interpretation.

## Method

The present study adopts a qualitative and analytical research design based on theory development. In this fundamental-developmental research, data were collected through a comprehensive review of library resources, including specialised books, scientific articles, theses, and other credible sources relevant to the research topic. The analytical framework of this study involves an introduction to the philosophies of Pragmatism and Neo-Pragmatism, with the aim of establishing a relationship between the practicality and usefulness of outcomes emphasised in Pragmatist philosophy and the concept of the Creative City. This is because a theory such as the Creative City theory can be considered effective and successful only when it produces desirable outcomes in practice. The process of source selection was based on several criteria, including direct relevance to the research topic, scientific credibility, currency of information, and citation value. Inclusion criteria comprised thematic relevance to the research objectives, publication in reputable academic sources, the use of appropriate methodological approaches, and accessibility of the full text. To enhance the validity of the research, priority was given to more recent sources and to those that held a recognised scholarly position within the field of study. Exclusion criteria included insufficient relevance to the research topic, duplication of information, lack of scientific credibility, inaccessibility of the full text, and outdated information in cases where more recent and reliable sources were available. Following the initial screening process, the selected sources were examined in detail, and information relevant to the research objectives was extracted and analysed.

## Findings

The indicators identified in this study include contextualism, a unified model, instrumentalism, purposefulness and effectiveness, interaction and participation, tolerance and social freedom, epistemological foundations, and intellectual nature. These indicators were examined and compared across three approaches: the Creative City, Pragmatism and Neo-Pragmatism, and ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of Iʿtibāriyyāt (conventional perceptions). This comparative analysis was conducted to determine the degree of compatibility or incompatibility of each component with the Western philosophies of Pragmatism and Neo-Pragmatism on the one hand, and with the Islamic theory of Iʿtibāriyyāt proposed by ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī on the other. Overall, based on the theoretical foundations and analyses conducted in the relevant fields, the findings revealed that among the eight influential components of the Creative City model intended for implementation in the Iranian-Islamic city, only one component demonstrates complete compatibility. Four of the principal and fundamental components were found to be incompatible, while three components exhibit partial compatibility. In other words, although these three components are compatible at the conceptual level, they are not aligned in terms of practical implementation. This finding indicates the limitations of applying the Creative City theory, in its original Western formulation, within the Iranian-Islamic cultural context. Accordingly, while the implementation of the Creative City model has achieved considerable success in Western countries, its application in Iran is likely to face challenges due to the presence of Iranian-Islamic approaches and because cer-

tain intellectual and philosophical foundations of the Creative City concept are inconsistent with Islamic and religious principles. Therefore, the localisation of this theory through its modification and adaptation in accordance with Islamic thought can contribute to making the Creative City model more compatible with the cultural values and social context of Iranian citizens.

## Discussion

The findings demonstrate that the Creative City theory, in its original Western formulation, is not fully compatible with the philosophical and cultural foundations of the Iranian-Islamic context. The comparative analysis reveals that the divergences are not merely superficial but are rooted in differing ontological, anthropological, and epistemological commitments. While the Creative City theory, drawing on pragmatist and neo-pragmatist philosophies, prioritises practical outcomes, instrumental reason, and social tolerance, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of Iʿtibāriyyāt grounds human action and social organisation in a metaphysical framework that situates credit perceptions within the broader structure of reality and human nature. This framework provides a more comprehensive basis for evaluating urban policies, as it accounts for both the material and spiritual dimensions of human existence. The partial compatibility observed in certain components suggests that localisation is possible, but it requires a critical re-examination of the philosophical assumptions underlying the Creative City theory. The study thus highlights the necessity of interdisciplinary dialogue between Islamic philosophy and urban planning, and it offers a theoretical foundation for developing an "Iranian-Islamic Creative City" model that is both culturally grounded and practically effective.

## Conclusion

The contemporary city is a dynamic and complex phenomenon influenced by social, cultural, economic, and political factors. Therefore, uniform approaches to urban problems cannot adequately address the contextual differences among societies. In this regard, Creative City theory can be effective when it is redefined according to the conditions, needs, values, and cultural characteristics of each society. Its relationship with pragmatism and neo-pragmatism stems from their shared emphasis on action, experience, practical outcomes, social interaction, and context. Given the predominantly Western origins of Creative City theory, its direct application in the Iranian-Islamic context may present challenges. Thus, the main concern of this research is not to accept or reject the theory, but to examine the possibility of reinterpreting and indigenising it based on the intellectual and value foundations of Iranian society. In this regard, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of Iʿtibāriyyāt is used as a framework for connecting Creative City theory with pragmatism and neo-pragmatism. The findings indicate a relative compatibility between some components of the Creative City and Islamic thought. However, concepts such as social freedom and tolerance, as well as the use of technology, resilience, talent, and capabilities, require reinterpretation in accordance with Islamic principles. Scientifically, these findings can contribute to interdisciplinary and comparative studies and provide a basis for future empirical research. Practically, they can support the indigenisation of policies and the redefinition of Creative City components in Iranian urban

planning. Ultimately, the study highlights the possibility of developing an "Iranian-Islamic Creative City" and emphasises the need to translate this theoretical framework into measurable indicators and an applicable model for Iranian cities.

### *Author Contributions*

All authors contributed equally to the conceptualisation of the article and the preparation of the initial draft and subsequent versions, including the revised and edited versions.

### *Data Availability Statement*

Given the theoretical and philosophical nature of the research, no field or statistical data were used. All sources are published works fully cited in the reference list.

### *Ethical Considerations*

The authors have refrained from data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of research misconduct.

### *Funding*

This article received no specific financial support from any funding agency in the public, commercial, or non-profit sectors.

### *Conflict of Interest*

The authors declare that they have no conflicts of interest in relation to the publication of this article.

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

No artificial intelligence tools were used in the preparation or writing of this article. The authors take full responsibility for all content, analyses, and conclusions presented herein.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# نقد و بررسی مبانی فلسفی نظریهٔ شهر خلاق با تکیه بر نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی

محمدتقی پیربابایی [۱] | فاطمه جبارپور مهرآباد [۲] | مریم محفوظیان [۳]

۱. نویسندهٔ مسئول، استاد، دانشکدهٔ معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: pirbabaei@tabriziau.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری شهرسازی، دانشکدهٔ معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: fatemehjabbarpour@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری شهرسازی، دانشکدهٔ معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: MaryamMahfoozian@gmail.com

## چکیده

نظریهٔ شهر خلاق یکی از به‌روزترین و تازه‌ترین نظریه‌ها در شهرسازی است که به‌دنبالِ موج سوم شهرنشینی در دنیا نمود یافته و به یکی از کاربردی‌ترین نظریه‌های حوزهٔ مطالعات شهری بدل شده است. در زمینهٔ ایجاد شهرهای خلاق تنها توجه به نظریه‌های جهان مدرن و پس از آن، کافی نیست، چراکه زندگی در کشوری با فرهنگ ایرانی ـ اسلامی نیاز به بومی کردن رویکردهای فوق دارد. هدف این مطالعه تبیین جایگاه اعتباریات در خلق شهر خلاق است. در نتیجه بازاندیشی شهر خلاق با توجه به رویکردهای علامه طباطبایی، مؤلفه‌های مشترک بین مفاهیم استنتاج شد تا از این طریق ابعاد تأثیرگذار در شهر خلاق با توجه به اعتباریات علامه، در شهر ایرانی ـ اسلامی بازشناسی گردد. بنابراین در این پژوهش سعی بر آن است که اندیشه‌های شهرسازی شهر خلاق با توجه به رویکردهای رایج در دنیای امروزی نظیر پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم بررسی شود. سپس دیدگاه و اندیشه‌های علامه طباطبایی، از فیلسوفان جهان اسلام، در این زمینه بررسی شد و هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی این مفاهیم مورد مداقه قرار گرفت و در نهایت، این رویکردها به‌صورت تطبیقی مطالعه شد. یافته‌های پژوهش گویای این است که مؤلفه‌های اصلیِ نظریهٔ شهر خلاق فلوریدا مغایرت نسبی با اندیشه‌های اسلامی دارند و در صورت بازاندیشی مؤلفه‌های این نظریه مطابق اندیشهٔ اسلامی و فرهنگ ایرانی، نظریهٔ شهر خلاق دستخوش تغییراتی مثبت خواهد شد و کارایی آن دوچندان می‌گردد.

**استناد:** پیربابایی، محمدتقی؛ جبارپور مهرآباد، فاطمه؛ محفوظیان، مریم. (۱۴۰۵). آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۱۰۵-۱۵۴. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7740.1672

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷

**کلیدواژه‌ها**

بازاندیشی، شهر خلاق، پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم، نظریهٔ اعتباریات علامه.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

شهرها برای این‌که بتوانند تقاضاهای در حالِ تغییر امروزی را برآورده سازند، نیازمند تفکر خلاق، وجود فضاها و محیط‌های شهری جذاب و خلاق و نیز رهبری خلاق هستند (مطلبیان و رحمانی، ۱۳۹۹). در طول دو دههٔ گذشته شاهد تکامل سریع مفهوم شهردانش به‌عنوان الگوی مطلوب توسعهٔ شهری بوده‌ایم، به‌گونه‌ای که از مفاهیم اولیه به شهر هوشمند رسیده، و ازاین‌رو سدهٔ حاضر «سدهٔ دانش‌محور» نام‌گذاری شده است (Yigitcanlar, 2005). فلسفهٔ شهر خلاق آن است که در هر شهری همیشه ظرفیتی بسیار بیشتر از آنچه در وهلهٔ اول تصور می‌شود، وجود دارد (عابدینی و همکاران، ۱۴۰۳). پایه‌های شهر خلاق را می‌توان در سه زمینهٔ اقتصاد، فرهنگ و مکان در نظر گرفت (علیپور و همکاران، ۱۳۹۸) و بر این موضوع تأکید می‌شود که هر نوع رابطه‌ای بین شهروندان با سازمان‌ها و... باید کاملاً دوجانبه و مبتنی بر رفع مشکلات شهری و ارتقای کیفیت زندگی باشد (غریب و همکاران، ۱۳۹۱). برخی از ویژگی‌های عمومی شهر خلاق را چنین می‌توان برشمرد: ایجاد مکانی جذاب برای کار و زندگی، ایجاد مکانی جذاب برای گردشگران، توانمند در شکوفایی بخش‌های مختلف اقتصادی (با به‌کارگیری فناوری و مدیریت صحیح آن) و همچنین مرکز جذب بنگاه‌های مختلف نوظهور (خوشه‌ها و مراکز تحقیقاتی به‌ویژه در زمینهٔ فناوری برتر) (مختاری ملک‌آبادی و همکاران ، ۱۳۹۳). ریچارد فلوریدا در این زمینه بیان می‌کند که شهروندان شهر خلاق بایستی به‌راحتی به ارائهٔ نظرات و پیشنهادهای خود بپردازند و فضای شهر باید جاذب استعدادهای خلاق در زمینه‌های تخصصی و گوناگون علمی باشد (جاوید و همکاران ،۱۳۹۱)، هرچند که او شاخص شهر را تولید و اشتغال خلاق می‌داند (فتوحی مهربانی و همکاران ، ۱۳۹۵).

ازآن‌جاکه اندیشه‌های فلوریدا با دو فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم بسیار قرابت دارد، از آن جهت که طبق مبانی فلسفهٔ نئوپراگماتیسم، حقیقتْ امری انسانی و متکی به انسان می‌باشد و این امر تعبیر دیگری از اومانیسم است که محور همه‌چیز را انسان می‌داند؛ و در نظریهٔ شهر خلاق نیز انسان محور اصلی است، پس به‌نحوی از انحا به نفی اصالت اثر الهی در مواجهه با اثر انسانی پرداخته شده است.

پژوهش حاضر تحقیقی کیفی و تحلیلی بر اساس نظریه‌پردازی است. در این پژوهش بنیادی ـ توسعه‌ای جمع‌آوری داده‌ها از طریق مطالعه و تحلیل مقالات، کتب و منابع مرتبط صورت گرفته است. در این پژوهش ابتدا به معرفی دو فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم پرداخته شده است تا

از این طریق رابطه‌ای بین سودمندی نتایج و عمل در فلسفهٔ اصالت عمل پراگماتیسم و شهر خلاق ایجاد گردد، چراکه یک نظریه همچون نظریهٔ شهر خلاق زمانی مؤثر و نتیجه‌بخش است که در عملْ نتایج مطلوبی داشته باشد.

همچنین بر اساس این دو فلسفه، در شهرهای معاصر، از جمله شهر خلاق، که مرتباً در حال تغییرند و اصلی‌ترین ویژگی آن پیچیدگی است، دادنِ هر گونه نسخهٔ واحد برای مسائل شهری و در شهرهای مختلف اشتباه است. به زمینه‌گرایی اهمیت فراوان داده شده است. در دیدگاه نئوپراگماتیسم به‌طور خاص، شناخت، مستلزم گفت‌وگو و عمل اجتماعی است و نه کوششی برای منعکس کردن طبیعت. مطابق چنین رویکردی، در شهر خلاق جامعه دیدگاه‌های نظریه‌پردازان را توجیه می‌کند و فرهنگ زمینهٔ موجود بر شکل شهر خلاق تأثیرگذار است.

با بررسی استدلال‌ها و تفاسیر مرتبط می‌توان اذعان داشت که ایدهٔ شهر خلاق در تمام کشورهای دنیا و از جمله ایران قابل پیاده‌سازی می‌باشد. اما ازآن‌جاکه این دیدگاه برگرفته از مبانی فلسفی و جهان‌بینی غربی است، برای جلوگیری از ایجاد مغایرت‌های اساسی با باورها و اعتقادات نظام اسلامی باید به بومی‌سازی چنین ایده‌هایی پرداخته شود و در حقیقت، این موضوع به دغدغهٔ اصلی نوشتار حاضر تبدیل شده است. برای این منظور، در مطالعهٔ حاضر به اندیشه‌های اعتباریات علامه طباطبایی روی آورده شد. در واقع، موضوع ایجاد ارتباط بین شهر خلاق، رویکردهای پراگماتیستی و نیز اندیشه‌های علامه، نوآوری و جنبهٔ بدیع این پژوهش است.

ازاین‌رو، سؤال اساسی پژوهش حاضر این است که تا چه میزان نظریهٔ شهر خلاق با توجه به فرهنگ اسلامی کشور ایران قابلیت به‌کارگیری و سودمندی دارد؟ بدین منظور ابتدا با معرفی نظریهٔ شهر خلاق، مبانی نظری در این حوزه از منظر نظریه‌پردازان آورده شد، سپس با بررسی ارتباط آن با رویکردهای پراگماتیست و نئوپراگماتیست میزان همپوشانی نظریهٔ شهر خلاق با پارادایم‌های معرفی‌شده واکاوی گردید. سپس در راستای تبیین این قرابت، جایگاه نظریهٔ اعتباریات، تمایزات و اشتراکات نظریهٔ علامه طباطبایی در تبیین شهر خلاق با رویکرد اسلامی مشخص شد.

**پیشینهٔ پژوهش:** جیکوبز[1] (۲۰۱۰) در مقاله‌ای با عنوان «ساخت محلهٔ خلاق: امیدها و محدودیت‌های سیاست‌های خلاقانهٔ شهر در برلین»، با توجه به این‌که سیاست‌های اخیر توسعهٔ شهری تأکید زیادی بر ایجاد شهرهای خلاق داشته است، این مقاله خواستار اصلاح و بازنگری در مدل خلاقانهٔ

1. Jacobs

شهر است که در آن برابری، و نه رشد و مرکزیت، در مرکزش قرار دارد. چنین رویکردی شامل تصویب خلاقیت نه به‌عنوان استراتژی توسعهٔ شهری، بلکه به‌عنوان حق انسانی است. السایل[2] و همکاران (۲۰۲۲)، در پژوهشی با عنوان «آیا شهرهای خلاق هم می‌توانند همه‌گیر باشند؟ نحوهٔ حرکت شهرهای دوبی، آمستردام و تورنتو به‌سمت خلاق بودن و فراگیر بودن چگونه بوده و چه ابتکار عمل‌هایی داشته‌اند؟» به این نتیجه رسیده‌اند که برخی از شاخص‌های خلاقیت با موضوع فراگیر بودن هم‌سو هستند، اما برخی دیگر در تناقض‌اند. همچنین در تنش بین خلاقیت و فراگیر بودن، خلاقیت همیشه غالب می‌شود، زیرا به‌موجب آن، منافع اقتصادی در اولویت قرار دارند. همچنین اهمّ یافته‌های این پژوهش ارتقای میزان تاب‌آوری، نوآوری و رشد اقتصادی در شهر خلاق و وابستگی میزان خلاق بودن شهرها با مذهب، جهان‌بینی، نژاد، قومیت و جنسیت می‌باشد. ساساکی[3] (۲۰۱۰) در پژوهشی با عنوان «بازسازی شهری از طریق خلاقیت فرهنگی و مشارکت اجتماعی؛ بازنگری تفکر شهر خلاق در شهر کاناز‌اوای ژاپن»، با هدف بازنگری تفکر شهر خلاق، به این نتیجه رسیده است که شهر خلاق به یک «سیستم تولید مبتنی بر فرهنگ» نیاز دارد؛ سیستم متعادل تولید فرهنگی و مصرف فرهنگی که از سرمایهٔ فرهنگ انباشته بهره می‌برد. او برای افزایش مشارکت فعال شهروندان ایجاد و بازسازی مکان‌های خلاق را پیشنهاد داده است. فلوریدا[4] (۲۰۰۳) در پژوهشی با عنوان «شهرها و طبقهٔ خلاق» به این نتیجه رسید که دانشمندان علوم اجتماعی که به رشد و توسعهٔ منطقه‌ای اهمیت می‌دهند، عمدتاً بر نقش شرکت‌ها در شهرها تمرکز کرده‌اند، و به‌ویژه بر این موضوع که این شرکت‌ها چگونه در مورد مکان‌یابی تصمیم‌گیری می‌کنند و تا چه حد با هم در مجموعه‌ها یا خوشه‌ها تمرکز می‌نمایند. این مقاله با توجه به موضوع ظهور طبقهٔ خلاق، که بر تنوع و خلاقیت به‌عنوان محرک‌های اساسی نوآوری و منطقه‌ای و رشد ملی تمرکز دارد، انجام گرفته است. این رویکرد نشان می‌دهد که برای درک بهتر عوامل مؤثر بر رشد اقتصادی، لازم است تمرکز مطالعات از صرفِ تصمیمات مکانی شرکت‌ها فراتر رود و به تصمیمات افراد دربارهٔ محل زندگی و سکونت نیز توجه شود. به بیان دیگر، افراد خلاق و دارای استعداد نیز مانند شرکت‌ها در شکل‌گیری رشد و توسعهٔ اقتصادیِ مناطق نقش دارند و انتخاب محل زندگی آن‌ها می‌تواند یکی از منابع مهم رشد اقتصادی منطقه‌ای و ملی باشد.

2. Alsayel

3. Sasaki

4. Florida

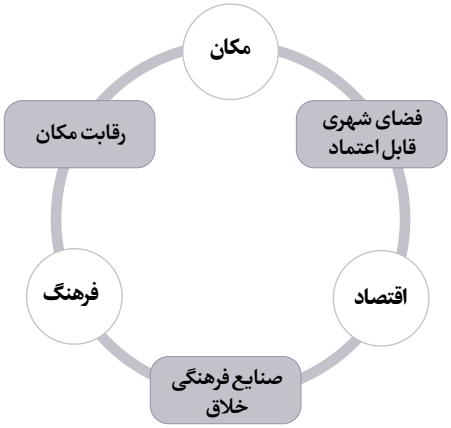
پژوهش‌های پیشین نگاه مثبت و نتیجه‌بخش به نظریهٔ شهر خلاق دارند که با تقویت مؤلفه‌های شهر خلاق می‌توان به رشد طبقهٔ خلاق و افزایش کیفیت زندگی شهروندان دست یافت. اما برخلاف پژوهش‌های مذکور، تحقیق حاضر درصدد بازشناسی مفهوم شهر خلاق در شهر اسلامی و بومی‌سازی آن با توجه به اندیشه‌های اعتباریات علامه طباطبایی است. در این راستا پیربابایی و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «نقدی بر اجرای نظریهٔ همگانی یان گل در ایران از منظر اندیشهٔ اسلامی با تکیه بر نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی» با هدف امکان‌سنجی و بومی‌سازی نظریهٔ همگانی یان گل با تأکید بر بعد فرهنگی و بهره‌گیری از اندیشه‌های اسلامی به‌دنبالِ نقد این نظریه می‌باشند.

بنابراین با اذعان به منشأ غربی شهر خلاق و وجود تفاوت‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی کشورهای غربی با کشور ایران، بومی‌سازی این نظریه ضروری به نظر می‌رسد و نوآوری تحقیق در همین بخش بومی‌سازی این نظریه با بهره‌گیری از اندیشه‌های اسلامی علامه طباطبایی می‌باشد و پژوهش‌های پیشین، خصوصاً پژوهش‌های داخلی صرف به بحث شهرهای خلاق و مؤلفه‌های کلیدی آن، که زمینهٔ غربی دارد پرداخته‌اند و پژوهش مستقلی با این مضمون بومی‌سازی شکل نگرفته است و خلأ چنین مطالعاتی به‌منظور انطباق و تناسب فلسفی نظریه با محتوای اسلامی حاکم بر جامعه محسوس است.

## ۱. مبانی نظری

### ۱-۱. شهر خلاق

شهر به دلیل اهمیت زیبایی‌شناختی و توانایی برای پرورش قوهٔ ادراک و ارتباطات مورد احترام است، تنوع فرهنگی در آن غنیمت شمرده می‌شود و خلاقیت در تمام اشکال آن وجود دارد (داکسبری، ۱۳۸۹) و با تأکید بر ظرفیت و توانایی در جذب سرمایهٔ انسانی خلاق (کوراوند، ۱۳۹۵) قادر است راه‌حل‌های جدیدی برای مشکلات روزمره ارائه دهد (ابراهیم‌زاده؛ نیری، ۱۳۹۷). شناسایی ویژگی‌های محیط‌های موفق در حمایت و توسعهٔ بخش خلاق، نقش مهمی در تدوین برنامه‌های راهبردی برای توسعهٔ منطقه‌ای ایفا می‌کند (Chan, 2011). از نظر بیکر، شهر خلاق از به‌هم‌آمیختگی سه عنصر مکان، فرهنگ و سرمایه‌گذاری حاصل می‌شود (کوراوند، ۱۳۹۵) که دستاورد آن فضای شهری قابل اعتماد، مکان رقابتی و صنایع فرهنگی خلاق است.



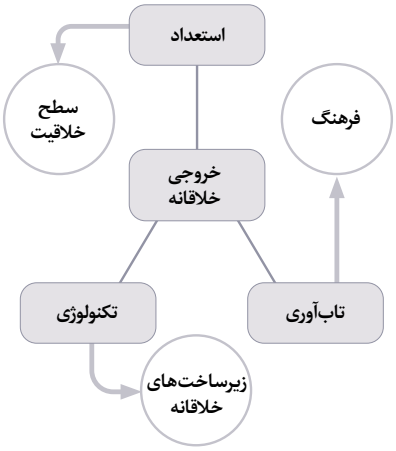

**شکل ۱: چشم‌انداز شهر خلاق** (Beaker, 2008)

این نظریه در سال ۲۰۰۲ توسط فلوریدا، از صاحب‌نظران بنیادین شهر خلاق، جهشی بی‌سابقه را تجربه کرد (جاوید و همکاران ۱۳۹۱). از نظر فلوریدا مردم مکان‌هایی را برای زندگی ترجیح می‌دهند که خصایصی مانند نوآوری، تنوع و تسامح فرهنگی داشته باشد و انسان‌های خلاق موجب قدرتمند شدن شهر و محرک رشد اقتصادی آن می‌شوند (زنگنه‌شهرکی و همکاران، ۱۳۹۵). این افراد مکان‌هایی را برای زندگی ترجیح می‌دهند که شامل سه متغیر (3Ts) باشد: استعداد[5] (افرادی که اندیشه‌های نوآورانه‌ای دارند)، تکنولوژی، و تاب‌آوری[6] (شامل فرهنگی باز و متنوع بر مبنای قومیت، نژاد و جهت‌گیری جنسی) (ایراندوست؛ غلامیزارچی، ۱۳۹۴). اگرچه این سه متغیر به‌تنهایی سبب خلاقیت نمی‌شوند، ولی از عوامل جذب‌کنندهٔ شهر و سوق‌دهندهٔ آن به‌سوی خلاقیت به شمار می‌آیند (Florida et al., 1998).

اما در این تعریف، هم خلاقیت و هم شاخص‌های آن، فاقد دو جزء ضروری می‌باشند: فرهنگ و زیرساخت‌های خلاقانه. یام[7] در سال ۲۰۲۰ شاخص‌های جدیدی را برای خلاقیت تحت عنوان

5. Talent
6. Tolerance
7. Yum

3Ci «سطح خلاقیت،[8] زیرساخت‌های خلاقیت[9] و فرهنگ[10]»، تعریف کرد، و شاخص‌های قبل را قابل اعتمادتر و جامع‌تر نمود. او در این راستا شاخص زیرساخت‌های خلاقانه را به‌عنوان ساختار سازمان‌دهنده معرفی کرد که برای توزیع ایده‌های خلاقانه و جذب ساکنان خلاق، موردنیازند. یام معتقد است که فرهنگ در مکان‌ها، ساختمان‌ها و مردم نمایان می‌شود (Alsayel et al., 2022).




**شکل ۲: شاخص‌های اندازه‌گیری میزان خلاقیت شهری بر اساس مدل یام،** (Alsayel et al., 2022)

در جدول ۱، به مؤلفه‌ها و شاخص‌های شهر خلاق که توسط پژوهشگران مختلف در این حوزه گردآوری شده به‌اختصار اشاره شده است:

**جدول ۱: مؤلفه‌ها و زیرمؤلفه‌های مؤثر در ایجاد شهر خلاق از نظر پژوهشگران مختلف (منبع: نگارندگان)**

| پژوهشگر | عنوان تحقیق | مؤلفه‌های مؤثر در شهر خلاق | زیرمؤلفه‌های مؤثر در شهر خلاق |
|---|---|---|---|
| اشتری ۱۳۹۳ | شهر خلاق، طبقهٔ خلاق | منظر | شهری مملو از نشانه‌ها، نمادها، المان‌ها، چشم‌اندازی‌های متنوع که در عین کثرت، وحدت یکپارچه دارند. |
| | | هنر | ارتقای هنرهای جدید و تقویت میراث هنری قدیمی شهر. |
| | | تنوع | شهری توریست‌پذیر مملو از نژادها و قومیت‌های مختلف |
| | | فضاهای عمومی | وجود پارک‌های متعدد، ساخت و ارتقای مکان‌های عمومی |
| | | آموزش عالی | تعدد دانشگاه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی در شهر |

8. Creative class

9. Creative infrastructure

10. Culture

| پژوهشگر | عنوان تحقیق | مؤلفه‌های مؤثر در شهر خلاق | زیرمؤلفه‌های مؤثر در شهر خلاق |
|---|---|---|---|
| رضائیان قراگوزلو و دیگران ۱۳۹۱ | برنامه‌ریزی شهر خلاق | کیفیت محیط زیست | - |
| | | شرایط اجتماعی و فرهنگی | تنوع فرهنگی و نژادی، خانه‌های امن، بهداشت، برنامه‌های آموزشی |
| | | کاربرد تکنولوژی | استفاده از تکنولوژی مناسب، سیستم‌های انرژی کارآمد و بدون کربن، سیستم حمل‌ونقل کارآمد، زیربناها و ساختمان‌های پایدار |
| | | وجود الگوهای اقتصادی | پویایی فضای محلی برای سرمایه‌گذاری در سطح محلی و با هدف صدور در بازارهای هدف |
| | | استقرار سیاست عمومی | نقش قوانین در توسعه، اجرا و نگهداری یک شهر خلاق، شفافیت و مشارکت |
| کوراوند ۱۳۹۵ | ارزیابی نقش محله خلاق در توسعه شهری با رویکرد محیط نوآور، مطالعه موردی: محلات منطقه ۳ شهر اصفهان" | مردم | - |
| | | بنگاه‌های اقتصادی | - |
| | | فضاها | - |
| | | پیوندها | - |
| | | چشم‌انداز | - |
| نظم‌فر و دیگران، ۱۳۹۷ | تحلیل عوامل کلیدی مؤثر بر برنامه‌ریزی شهر خلاق؛ مطالعهٔ موردی: ارومیه | مقیاس | جمعیت، مساحت |
| | | صنایع خلاق | موسیقی، سینما و تئاتر، ادبیات، اقامتی و پذیرایی، موزه |
| | | طبقهٔ خلاق | تعداد شاغلان دارای تحصیلات عالی |
| | | زیرساخت‌های خلاقیت | واحدهای تحقیق و توسعه، تعداد محققان، تعداد اختراعات، تعداد خوشه‌های صنعتی |
| | | کارایی و اثربخشی | کنترل و کاهش ترافیک، گسترش فضای سبز، عملکرد شورای شهر، جلوگیری از فساد |
| | | سرزندگی | مراکز خرید متنوع، مراکز اوقات فراغت، بناهای خاص (مذهبی و فرهنگی) |
| | | تکنولوژی ارتباطی | دسترسی به اینترنت، کیوسک‌های اطلاع‌رسانی، دسترسی به عابر بانک و... |
| | | تنوع اجتماعی | تنوع ادیان و اقوام، نیروی کار غیربومی، تنوع زبان، نحوهٔ برخورد با اقلیت‌ها و نژادها |
| | | سرمایهٔ اجتماعی | مشارکت، اعتماد، امنیت، آگاهی، انسجام |
| | | کیفیت زندگی | فرهنگ و گردشگری، وضعیت زیست‌محیطی، وضعیت اقتصادی، وضعیت کالبدی |

| پژوهشگر | عنوان تحقیق | مؤلفه‌های مؤثر در شهر خلاق | زیرمؤلفه‌های مؤثر در شهر خلاق |
|---|---|---|---|
| ابراهیم‌زاده و نیری، ۱۳۹۷ | سنجش و ارزیابی وضعیت شاخص‌های شهر خلاق؛ مطالعهٔ موردی: مناطق پنج‌گانهٔ شهر زاهدان | مشارکت | در تهیه و اجرای طرح‌ها، مدیریت شهری، تدوین چشم‌انداز، استفاده از پیشنهادهای مردم در ادارهٔ امور |
| | | تنوع شهری | وجود موسسات و سازمان‌ها، فضای سبز، بناهای خاص مذهبی و فرهنگی، مراکز اوقات فراغت و تفریحی، فرصت‌های شغلی، مراکز خرید |
| | | سرزندگی فضاهای شهری | نورپردازی معابر، ایمنی عابرپیاده، فرهنگ شهرنشینی مردم، به‌سازی فضای خیابان، برگزاری مراسم و جشن‌های خیابانی، ایجاد فضای نشستن در مراکز پر رفت‌وآمد، دسترسی به مراکز فرهنگی و هنری، اصلاح تابلوها و نماهای ساختمان |
| | | تکنولوژی ارتباطی | دسترسی آسان به اینترنت، دفاتر پیشخوان دولت، باجه‌های اطلاع‌رسانی، عابربانک |
| | | کارایی و اثربخشی | عملکرد سازمان‌های خدمات‌رسان، جمع‌آوری زباله و پاک‌سازی شهر، حمل‌ونقل مناسب، آماده‌سازی فضاهای ورزشی، کنترل ترافیک |
| امیری و دیگران، ۱۳۹۸ | کاربست روش مرور سیستماتیک ادبیات در شناسایی ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های شهر خلاق | ساختاری | کارآفرینی، آزادی بیان، فناوری اطلاعات و ارتباطات، زیرساخت اجتماعی و فرهنگی، زیرساخت حامی خلاقیت |
| | | اجتماعی | تاب‌آوری، ارزش‌ها و هنجارها، جو اجتماعی |
| | | فرهنگی | محیط فرهنگی، گردشگری، هنجارها و ارزش‌ها، مشارکت فرهنگی |
| | | اقتصادی | نوآوری، اقتصاد فرهنگی، اقتصاد خلاق |
| | | نهادی | محیط نهادی (معافیت مالیاتی، کمک‌های مالی و..)، مشوق‌ها و مقررات، چارچوب عمومی و سیاسی |
| | | انسانی | استعداد، هستهٔ خلاق، درصد متخصصان و هنرمندان و نویسندگان |
| | | فضایی | محیط کالبدی، بازار شهر، زیست‌پذیری، امکانات رفاهی، برندینگ، دسترسی‌پذیری |

مهم‌ترین شاخص‌های جهانی در زمینهٔ شهر خلاق به همراه ابعاد مورد تأکید آن‌ها نیز در جدول ۲ آورده شده است:

**جدول ۲: مهم‌ترین شاخص‌های جهانی در زمینهٔ شهر خلاق و ابعاد آن** (فتوحی مهربانی؛کلانتری؛ رجایی، ۱۳۹۵)

| شاخص خلاقیت | ابعاد مورد تأکید |
|---|---|
| شاخص خلاقیت و فرهنگ | فرهنگ، فراغت و توریسم |

| | |
|---|---|
| ده شاخص شهر خلاق فلوریدا | تنوع، امکانات رفاهی، سرزندگی، فرهنگ، فناوری و نوآوری، استعداد، تولید و اشتغال، خلاق، زیبایی‌شناسی محیط، پایداری، امنیت |
| شاخص شهر خلاق اروپا | سرمایه فرهنگی و مشارکت |
| شاخص خلاقیت چک | مکان، منابع و تجهیزات |
| شاخص خلاقیت شاربی | زیست‌پذیری و امکانات |
| شاخص جوامع خلاق | حمل‌ونقل و دسترسی |
| شاخص انرژی خلاق | جهانی شدن، شبکه‌ها و مبادله |
| شاخص خلاقیت اروپا | گشودگی، تحمل‌پذیری و تنوع |
| شاخص خلاقیت هنگ‌کنگ | سرمایهٔ انسانی، استعداد و آموزش |
| شاخص زندگی فرهنگی | سرمایهٔ اجتماعی، مشارکت و حمایت |
| شاخص ترکیبی اقتصاد خلاق | حکومت و قوانین |
| شاخص شهر خلاق لندری | فعالیت‌های تجاری و اقتصاد |
| شاخص خلاقیت بالیتمور | کارآفرینی |
| شاخص خلاقیت جهانی | تکنولوژی و فناوری اطلاعات و ارتباطات |

## ۲. بررسی مبانی فلسفی شهر خلاق

از آن جهت که طبق مبانی فلسفهٔ نئوپراگماتیسم، حقیقتْ امری انسانی و متکی به انسان می‌باشد و این امر تعبیر دیگری از اومانیسم است که محور همه‌چیز را انسان می‌داند، در نظریهٔ شهر خلاق نیز انسان محور اصلی است. پس به‌نحوی از انحا به نفی اصالت اثر الهی در مواجهه با اثر انسانی پرداخته شده است. بنابراین، ابتدا به ارائهٔ تاریخچه، تعاریف و نظریه‌پردازان فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم پرداخته می‌شود. سپس نحوهٔ ارتباط آن‌ها با شهر خلاق بررسی می‌گردد.

### ۲-۱. مفهوم پراگماتیسم یا اصالت عمل

واژهٔ پراگماتیسم اصالت عمل یا عمل‌گرایی و تجربه‌گرایی است و به سودمندی نتایج و عمل توجه دارد (نوروزی؛ شهریاری، ۱۳۹۵)؛ روشی است برای ارزشیابی مسائل عقلی (باقری؛ عطاران، ۱۳۷۴).

**جدول ۳: دیدگاه نظریه‌پردازان پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

| | |
|---|---|
| **نظریه‌پردازان پراگماتیسم** | |
| **چارلز پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴)** | پیرس معتقد است که پراگماتیسم را باید تفکری دانست که از حالت تئوری محض خارج شده است و پیوند بین نظر و عمل را مورد تأکید قرار می‌دهد (نوروزی؛ شهریاری، ۱۳۹۵، ص. ۴۸). |
| **ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)** | او حقیقت را با معیار عمل می‌سنجید و معتقد بود که آنچه به عمل درآید، حقیقی است. وی به شیوهٔ مشاهده و تجربه اعتقاد راسخی داشت و استدلال و تعقلی را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نبوده، بیهوده می‌انگاشت (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰، ص. ۹۳). |
| **جان دیویی (۱۸۵۹-۱۹۵۲)** | دیویی می‌گوید پراگماتیسم روش تحقیق تجربی است که به همهٔ حوزه‌های تجربهٔ انسانی گسترده شده است. او به‌جای پراگماتیسم از اصطلاح ابزارگرایی استفاده کرد، زیرا به اعتقاد وی ابزارگرایی تأکید بیشتری بر روش تجربه دارد (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۰). |
| **نظریه‌پردازان پراگماتیسم در شهرسازی** | |
| **پتسی هیلی** | هیلی معتقد است که داشتن این تصور که پراگماتیسم مفهومی واحد و یکسان در میان نظریه‌پردازان در زمان‌های مختلف و مکان‌های مختلف داشته و دارد، تصوری گمراه‌کننده و غلط است (جابری‌مقدم؛ فرجام‌طلب، ۱۳۹۹، ص. ۲۲۲). |
| **چارلز هوک[11]** | این اعتقاد که تحلیل‌های برنامه‌ریزی حرفه‌ای باید دربرگیرندهٔ اهداف مخاطبان آن باشد، دیدگاهی پراگماتیسمی است. پراگماتیست‌ها به این دلیل که دریافته‌اند هر شخص تأثیر خاص خود را بر فرهنگ و اجتماع خود دارد، تمرکزشان را بر امر آموزش و یادگیری معطوف کرده‌اند. افرادی که در فرایند برنامه‌ریزی وارد می‌شوند، با بهره‌گیری از تجربهٔ خود از زندگی در یک مکان خاص می‌توانند به برنامه‌ریزان در پیش‌بینی مناسب‌تر آینده و ارائهٔ راه‌حل‌های بهتر برای مشکلات فعلی محیط زندگی خود کمک کنند. این مشارکت اساس هر پروژه‌ای است (Hoch & Wang., 2013, p. 55) |

### ۲-۲. هستی‌شناسی پراگماتیسم

تلقی پراگماتیسم از واقعیت جهان و موجودات، مبتنی بر اصل تغییر و تحول است، به این معنا که هیچ نوع جوهر و کنه ثابتی برای جهان نمی‌شناسد. پراگماتیسم‌ها با جهانی متکثر روبرو هستند، جهانی با اوصاف و امکانات بسیار که نمی‌توان همه را یک‌باره مطالعه و بررسی کرد، بلکه جهان باید به‌طور آزمایشی، بدان گونه که ظاهر می‌شود و بسط و تحول می‌یابد، مطالعه شود (پاپکین؛ استرول، ۱۳۷۴، ص. ۳۹۰).

### ۲-۳. معرفت‌شناسی پراگماتیسم

پراگماتیست‌ها برخلاف ایدئالیست‌ها اعلام کردند که انسان تنها به آن چیزی معرفت دارد که

11. Charles Hoch

از طریق حواس تجربه کرده است. ازاین‌رو در نگرش فلسفی پراگماتیسم، فلسفه امری انتزاعی و جدا از مسائل زندگی واقعی تلقی نمی‌شود، بلکه کارکرد اصلی آن، شناخت و حل مسائل عملی و انسانی است. به همین سبب نیز در قلمرو معرفت‌شناسی، پیروان پراگماتیسم معتقدند که معرفت از طریق تجربه حاصل می‌شود و تجربه چیزی جز تعامل فرد با محیط نیست. پدیدارها پیوسته در حال تغییرند و در نتیجه تغییر تنها واقعیت موجود است. ثمرهٔ چنین دیدگاهی نسبی و مشروط بودن حقیقت است (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰).

### ۲-۴. انسان‌شناسی پراگماتیسم

انسان از دیدگاه عمل‌گرایی موجودی طبیعی ـ اجتماعی است. عمل‌گرایی همان اعتباری را که برای طبیعت قائل است برای انسان نیز می‌پذیرد، زیرا انسان را یکی از اجزای تشکیل‌دهندهٔ طبیعت و کاملاً پیوسته به آن می‌داند. البته طبیعت از دید عمل‌گرایی، فرایندی باز و پویا و در حالِ تحول است، نه نظامی بسته و مکانیکی. بنابراین انسان نیز موجودی در حالِ تغییر و تجدید مستمر است (باقری؛ عطاران، ۱۳۷۴). از مجموع اندیشه‌های جان دیویی برمی‌آید که وی فردیت انسان را نفی نمی‌کرد، بلکه در تعریف و بیان تجربه، فرد را یک عنصر فعال و در حالِ تعامل با محیط می‌دید و معتقد بود که تجربه در نتیجهٔ این تعامل و تأثیر متقابل مستمر رقم می‌خورد (باقری؛ خوشخویی، ۱۳۸۱).

## ۳. نئوپراگماتیسم

دیدگاه نوعمل‌گرایانهٔ رورتی، با «چرخش زبان‌شناختی» مشخص می‌شود. نوعمل‌گرایی عنوانی است بر تجدیدنظرهای اعمال‌شده بر عمل‌گرایی کلاسیک اوایل قرن بیستم که چارلز پیرس، ویلیام جیمز و جان دیویی مطرح کرده بودند (نورمحمدیان و همکاران، ۱۳۹۷).

**الف) انکار حقیقت و واقعیت:** رورتی به‌جای حقیقت و عینیت که به‌عنوان محور فلسفه و معرفت‌شناسی مدرن قلمداد می‌شد، توافق بین‌الاذهانی را در میان اعضای جامعه می‌پذیرد (اصغری، ۱۳۸۷).

**ب) نفی عقلانیت و عقل:** نفی حقیقت عینی مترادف با نفی عقل و عقلانیت، و نفی این امر نیز به معنای نفی فلسفه است. از دیدِ رورتی باید عقلی را که به‌دنبال حقیقت فراتاریخی و غیربشری است، رها کرد (اصغری، ۱۳۸۷).

**ج) تأکید بر زبان:** نتیجهٔ منطقی چرخش زبانی این است که ما نمی‌توانیم واقعیت نهایی را بشناسیم. رورتی معتقد است که چیزی به نام طبیعت ذاتی یا صفات ذاتی اشیا وجود ندارد. ما فقط می‌توانیم از جهان صحبت کنیم. همه‌چیز به توصیف‌های ما وابسته است و توصیف‌ها همواره ساخت‌های اجتماعی‌اند. به‌علاوه، هر آگاهی یک امر زبان‌شناختی است (اصغری، ۱۳۸۷).

### ۳-۱. نظریه‌پردازان نئوپراگماتیسم

#### ریچارد رورتی (۱۹۳۰-۲۰۰۵)

رورتی دربارهٔ حقیقت کاملاً با این نظریهٔ جیمز که می‌گوید «حقیقت همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است. درست همان‌طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوهٔ سلوک ما مصلحت است»، هم‌داستان می‌باشد. تنها تفاوت آن‌ها در بحث چرخش زبان‌شناختی و عطف توجه از مقولهٔ تجربه به مقولهٔ زبان است. رورتی تلاش می‌کند نظریهٔ پراگماتیستی جیمز را با نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین تلفیق کند. در برداشت رورتی، حقیقت ساختنی است نه یافتنی. زبان‌ها ساخته می‌شوند نه این‌که یافته شوند و حقیقت صورتی از داشته‌های موجودات زبانی یعنی جمله‌هاست (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۶۶). اعتقاد به جایگاه زبان در نظریهٔ رورتی به گونه‌ای معنامند می‌شود که حتی معتقد است آگاهی و تفکر دو چیز متمایز نیستند، بلکه به‌طور لاینفکی به استفاده از زبان پیوند خورده‌اند. زبان یعنی عمل استفاده از رشته‌های بلند و پیچیدهٔ صداها، و علائم به‌منظور سازش موفق با محیط. زبان برای آن است که بتوانیم نیازهای خود را برطرف کنیم و به مقاصدمان برسیم (صادقی اول؛ محسنی، ۱۳۹۶).

### ۳-۲. معرفت‌شناسی نئوپراگماتیسم

رورتی در کتاب فلسفه و آیینهٔ طبیعت، دیدگاه خود در مورد شناخت را رفتارگرایی معرفت‌شناختی می‌نامد که شناخت مستلزم گفت‌وگو و عمل اجتماعی است و نه کوششی برای منعکس کردن طبیعت. مطابق چنین رویکردی، دیدگاه‌های ما توسط جامعه توجیه می‌شوند، و نظریهٔ بازنمایی در این میان هیچ نقشی ندارد. این نوع رفتارگرایی را رورتی نوعی کلی‌گرایی می‌نامد که مستلزم هیچ نوع مبنای متافیزیکی نیست (باقری؛ خوشخویی، ۱۳۸۱).

### ۳-۳. انسان‌شناسی نئوپراگماتیسم

نوعمل‌گرایی معاصر با دیدگاهی پسانوگرایانه، وجودگرایانه و عمل‌گرایانه، به بحث دربارهٔ انسان می‌پردازد. از نگاه این مکتب فلسفی، تعریفِ یگانه و محتومی از انسان وجود ندارد. آدمی در هر موقعیت به تعریف جدیدی از خویشتن، و یا به بازآفرینی خود می‌پردازد (باقری؛ خوشخویی، ۱۳۸۱). یکی از اصطلاحات کلیدی که رورتی با کمک آن به تعریف انسان می‌پردازد، واژگان نهایی است. به نظر وی همهٔ انسان‌ها مجموعه‌ای از کلمات را برای توجیه اعمال، باورها و زندگی خود به کار می‌برند (باقری؛ خوشخویی، ۱۳۸۱).

### ۴-۱. اندیشه‌های هم‌سو و ناهم‌سوی شهر خلاق فلوریدا با شهرسازی پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم

با بررسی و تحلیل اصول و مفاهیم اصلی شکل‌دهنده به نظریهٔ شهر خلاق و تبدیل آن‌ها به مؤلفه‌های پایه و مقایسهٔ این مؤلفه‌ها با مفاهیم موجود در دو فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم، جدول ۴ استنتاج گردید. در این جدول به میزان اشتراکات و نظرات اساسی در مباحث مورد بررسی پرداخته شده است:

**جدول ۴: اندیشه‌های فلوریدا، هم‌سو یا ناهم‌سو با شهرسازی پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم (منبع: نگارندگان)**

| ابعاد مورد بررسی | پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم | فلوریدا | نظرات |
|---|---|---|---|
| **فرهنگ** | فرهنگ جایگزین علم | اقتصاد فرهنگی و متعادل | توجه به تأثیر فرهنگ در ارتقای کیفیت زندگی |
| **تأکید بر زمینه** | در نظر گرفتن شرایط خاص هر مکان | جغرافیای خلاقیت و توجه به افراد محلی | توجه به زمینه‌گرایی |
| **الگوی واحد** | در هر گونه الگوی واحد و جهان‌شمول و ضدحقیقت | تنوع و خلاقیت به‌عنوان پیشران‌های اصلی نوآوری و رشد شهری | تنوع |
| **ابزارانگاری** | ذهن و زبان | سرمایهٔ فکری، طبقهٔ خلاق | اعتقاد به وجود انگارهٔ ابزار جهت سهولت در زندگی |
| **نتیجه‌بخشی** | رضایت‌بخشی عامل نتیجه‌مند بودن نظریه و عمل | کارایی | اهمیت دادن به بعد اجتماعی |

| ابعاد مورد بررسی | پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم | فلوریدا | نظرات |
|---|---|---|---|
| **تعامل** | گفت‌وگو و عمل اجتماعی | تعامل اجتماعی | اهمیت دادن افراد جامعه به یکدیگر و توانایی برقراری ارتباط |
| **عمل‌گرایی** | اصالت عمل | خلاقیت | تبلور ایده در عمل |
| **هدف** | کاربردی و سودمند بودن نظریات در عمل | تبدیل ایده‌های خلاق به نوآوری | عمل‌گرایی |
| **سرشت فکری** | اصالت عمل در هر زمینه‌ای | رشد اقتصادی و کارایی | فاقد نقطهٔ اشتراک |
| **معرفت‌شناختی** | - حصول معرفت از طریق تجربه<br>- تجربه برایند تعامل فرد با محیط | اندیشه‌های نوگرایانه | فاقد نقطهٔ اشتراک |
| **مشارکت** | - رویکرد مشارکتی به‌عنوان پایه و اساس هر پروژه<br>- مشارکت و بهره‌گیری از تجربهٔ افراد از زندگی در یک مکان در فرایند برنامه‌ریزی، برای پیش‌بینی آینده و ارائهٔ راه‌حل‌های بهتر برای مشکلات فعلی محیط زندگی‌شان | خلاقیت محلی نتیجهٔ مشارکت افراد محلی | مشارکت افراد محلی |

### ۱-۵. اعتباریات علامه طباطبایی

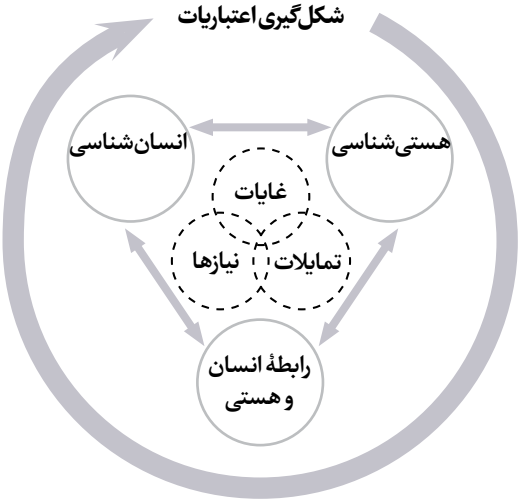
در بین نظریات علامه طباطبایی، متفکر و مفسر معاصر، بحث اعتباریات را می‌توان مبنای مناسبی برای ورود به قلمرو و فلسفهٔ فرهنگ تلقی کرد (پیربابایی؛ فتحعلی بیگلو، ۱۳۹۹). امر اعتباری وسیله و راهی برای عبور به مقصود اصلی است و خودش مقصود و مطلوب بالذات نیست (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳). از نظر علامه، علوم و ادراکات انسان به دو دسته قابل تقسیم است: واقعی و اعتباری (حسنی فر، ۱۳۹۶).

ریشهٔ لغوی «اعتبار»، «عبر» به معنای عبور کردن و گذشتن از چیزی به چیز دیگر است

(دهخدا، ۱۳۴۱، ج. ۳، ص. ۸۷). علامه در رسالهٔ الإنسان فی الدنیا توضیح می‌دهد که در مفاهیم اعتباری، به‌حسب اختلاف نظر عقلا، اختلاف بیشماری روی می‌دهد، چراکه اعتباریات تا زمانی که عوامل شکل‌دهندهٔ آن‌ها موجود باشند، موجودند و با از میان رفتن آن‌ها از میان می‌روند و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۱۵۹). ادراکات اعتباری اولاً وابسته به قوای فعالهٔ انسان است و دوم این‌که در آن‌ها «باید» یا «ضرورت» قابل لحاظ است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۱۹۳). گرچه معانی اعتباری ثابت‌اند، اما مصادیق آن‌ها با تغییر نیازها، زمان‌ها، فرهنگ‌ها و محیط جغرافیایی تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۴، ص. ۱۴۲). اعتباریات بر اساس نیاز انسان برای دستیابی به غایاتی ساخته می‌شوند. هر چیزی که ما را بهتر به اهدافمان برساند، اعتبار می‌کنیم، اعتباریات متناسب با اهداف را می‌پذیریم و ناسازگار با آن را لغو می‌دانیم (پیربابایی؛ فتحعلی بیگلو، ۱۳۹۹).

### ۱-۶. هستی‌شناسی علامه طباطبایی

به تعبیر علامه، انسان در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله نیازهای وجود است، ادراکاتی می‌سازد که به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۱۵۹). بر اساس نظر علامه و شهید مطهری، سه عامل در شکل‌گیری اعتباریات نقش اساسی دارند که در تعامل با یکدیگر به شکل‌گیری اعتباریات می‌انجامند (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳).



**شکل ۳: مدل عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و تغییر اعتباریات** (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳)

تفاوت رئالیسم علامه با رئالیسم فلاسفهٔ پیشین این است که آن‌ها صرفاً عالم خارج را می‌دیدند و رئالیسم خود را بر مبنای اعتقاد به وجود عالم خارج بنا می‌نمودند، اما علامه که هم عالم خارج را می‌دید و هم اعتباریات را، رئالیسم خود را بر مبنای اعتقاد به وجود دو لایه در عالم خارج بنا نهاد. انسان با مراجعه به وجدانش درمی‌یابد که خودش حقیقت و واقعیت دارد و نیز خارج از حیطهٔ وجودی او حقیقت و واقعیتی هست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج.۱، ص. ۶).

### ۱-۷. معرفت شناختی علامه طباطبایی

رویکرد علامه در باب امکان معرفت و گسترهٔ آن نیز رویکردی رئالیستی است، یعنی انسان‌ها می‌توانند به معرفت دست یابند. در این بین، حقیقی‌ترین معرفتْ معرفت به بدیهیات است. علامه ابزارهای کسب معرفت را حواس، تجربه، عقل، شهود و وحی می‌داند (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۸) و علم نیز دو دستهٔ حضوری و حصولی است. علم حضوری نزد عالم حاضر است. به‌عنوان مثال، هر یک از ما به نفس خود و همچنین به افعال و آثار نفسانی‌مان علم حضوری داریم. وجود ما و وجود آثار و افعال ما مستقیماً نزد ما حاضر است (بیگدلو و واعظی، ۱۴۰۳). در علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم، بدین معنا که ما به امور خارج از خود، آگاهی و معرفت داریم. علم حصولی خود به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مفهوم حقیقی حاکی از مصداق خارجی است، مانند مفاهیم ماهوی انسان و درخت، اما مفاهیم اعتباری مفاهیمی‌اند که با تأمل عقلی به دست می‌آیند (کمالی؛ اکبریان، ۱۳۹۴).

### ۱-۸. انسان‌شناسی علامه طباطبایی

علامه با تفکیک جنبهٔ طبیعی و تکوینی که ارادهٔ انسان در آن نقشی ندارد، و جنبهٔ اندیشه و نفسانیات که برخاسته از اراده و خواسته‌های نفسانی است، معتقد است که نفسانیات یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آن‌ها نیز تابع و طفیلی هستند و به‌منزلهٔ ابزاری می‌باشند که طبیعتْ آن‌ها را برای رسیدن به هدف و مقصد خود ساخته است. لذا آدمی هیچ گاه اندیشه‌ها و تصوراتی نمی‌کند که قوای طبیعی‌اش را ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۴). البته اهداف دو جنبهٔ وجودی انسان کاملاً با یکدیگر هماهنگ و همراستایند، به‌گونه‌ای که دستیابی به غرض جنبهٔ نفسانی، متضمن رسیدن به اهداف جنبهٔ طبیعی است (نبویان، ۱۳۹۰).

از نتایج انسان‌شناسی علامه مبتنی بر نظریهٔ اعتباریات، دیدگاه ایشان در باب ماهیت گزاره‌های اخلاقی است که اگرچه علامه معتقد به نسبیت اخلاقی بر اساس اعتباری دانستن حسن و قبح افعال می‌باشد، اما با توجه به اعتقاد وی به بعد ثابتی در افعال انسان در عین توجه به اعتباری بودن و حاصل اراده بودن ابعاد دیگر، می‌توان نسبیت اخلاقی مطلق را نفی کرد. به عبارت دیگر، آنچه موضوع بحث و تحلیل علامه در باب نسبیت اخلاقی است ادراکات خاص و جزئیِ ناظر به عمل فرد است و به‌طور مطلق تمام افعال اخلاقی انسان‌ها را شامل نمی‌شود (حسنی‌فر، ۱۳۹۶).

البته خدماتی که نظریهٔ اعتباریات ساختاری و علم انسان‌شناسی می‌توانند به یکدیگر بدهند دوسویه است. انسان‌شناسی می‌تواند در یافتن ریشه‌های اعتباریات ساختاری به نظریهٔ اعتباریات کمک کند و این نظریه نیز در قاعده‌مندی و نشان دادن مسیر عملکرد انسان‌شناسی به آن یاری می‌رساند (موسوی؛ حسنی، ۱۳۹۵).

## ۲. یافته‌های تحقیق

### ۲-۱ جایگاه و نقش نظریهٔ ادراکات اعتباری در ایجاد شهر خلاق

ادراکات اعتباری در شکل‌دهی به شهرها بر اساس فرهنگ اسلامی نقش اساسی دارد. نظریهٔ ادراکات اعتباری به‌عنوان مهم‌ترین بخش تفکر فلسفی علامه، گامی مؤثر برای بومی‌سازی مفاهیم به شمار می‌رود. این نظریه با تمایزی که میان اندیشه‌های حقیقی و اعتباری قائل می‌شود، خلأ تئوریکی که میان فلسفهٔ اسلامی و دانش کاربردی شهرسازی شکل گرفته را پر می‌نماید (علی‌نام، ۱۴۰۰).

در نظریهٔ اعتباریات، آن دسته از نیازها و غایاتی که ثابت بوده و ناشی از فطرت انسانی، می‌توانند اعتباراتی عام و جهان‌شمول را رقم بزنند، به شرط آنکه حاصل انسان‌شناسی و هستی‌شناسی دقیق و منطبق با خلقت الهی باشند. بنابراین، نظریهٔ ادراکات اعتباری به‌رغم آنکه قائل به امکان شکل‌گیری اعتبارات ثالث، عام و جهان‌شمول است، اما دخالت اراده‌ها، ارزش‌ها و فرهنگ را در وضع اعتبارات قطعی می‌داند (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳).

التزام به اعتباراتی که ویژهٔ جامعه‌ای خاص و تابع نیازها و غایاتی خاص است، برای دیگر جوامع، لغو و غیرعقلانی خواهد بود، چراکه انسان‌ها در عین این‌که به وجهی متحدند، به

وجهی هم مختلف‌اند و در نتیجه، احساسات و ادراکاتِ مختلفی خواهند داشت. جوامع نیز به‌تبعِ اختلاف در اهداف و مقاصد اجتماعی، احکام اعتباری متفاوتی خواهند داشت. این امر در شهرهای خلاق با رنگ‌وبوی ایرانی ـ اسلامی مصداق پیدا خواهد کرد (هاشمی؛ گنجعلی، ۱۴۰۰) و این‌گونه است که فرهنگ، سرمایهٔ باارزشی در شهر خلاق به شمار می‌رود.

بنابراین با استفاده از تحلیل مبانی فلسفی نظریه‌های توسعه شهری جدید نظیر نظریه شهر خلاق فلوریدا می‌توان به فهم عمیق‌تری نسبت به این نظریه‌ها و میزان کارایی آن‌ها در جهت تحقق اهداف و آرمان‌های مردمان متاثر از این نظریه‌ها دست یافت.

### ۲-۲. بررسی تطبیقی مؤلفه‌های شهر خلاق با رویکردهای رایج در دنیای امروزی نظیر پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم در مقایسه با نظریات علامه طباطبایی

در این قسمت، بر اساس موارد تشریح‌شده در طول پژوهش به معرفی مؤلفه‌های مهم در مبحث شهر خلاق می‌پردازیم و سپس میزان انطباق و اشتراک و نیز عدم اشتراک بین آن‌ها با دو فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم و نیز بحث اعتباریات علامه طباطبایی را به‌تفصیل ارائه می‌کنیم. همچنین نظر هر یک از مباحث سه‌گانه در مورد مؤلفه‌های مورد نظر به‌طور کامل شرح داده می‌شود.

#### ۲-۳. مؤلفهٔ فرهنگ

- **در شهر خلاق فلوریدا**

پایه‌های شهر خلاق در سه زمینهٔ اقتصاد، فرهنگ و مکان می‌باشد (علیپور و همکاران، ۱۳۹۸) یعنی هر نوع رابطه‌ای بین شهروندان با سازمان‌ها و... باید کاملاً دوجانبه و مبتنی بر رفع مشکلات شهری و ارتقای کیفیت زندگی باشد (غریب و همکاران، ۱۳۹۱). پژوهشگران شهر خلاقْ فرهنگ را ابزار بازآفرینی شهری، و صنایع خلاق را موتور توسعهٔ اقتصادی نظریه‌پردازی می‌دانند (امیری و همکاران، ۱۳۹۸). شهر خلاق به دلیل اهمیت زیبایی‌شناختی و توانایی در پرورش قوهٔ ادراک و ارتباطات، تنوع فرهنگی و بیان خلاقیت در تمام اشکال مورد احترام است (داکسبری، ۱۳۸۹) و روندهای جدید فرهنگ و هنر در آن‌ها پرورش می‌یابند (امیری و همکاران، ۱۳۹۸).

فلوریدا مؤلفه‌های شهر خلاق را سه متغیر استعداد، تکنولوژی و تاب‌آوری می‌داند (Flori-da et al.,1998, p. 36). البته این تعریف فاقد دو جزءِ ضروری است: فرهنگ و زیرساخت‌های

خلاقانه. شاخص زیرساخت‌های خلاق به‌عنوان مادهٔ اولیه و ساختار سازمان‌دهنده است که برای اجرای خلاقانه، عملکرد خلاقانه و مکان‌های فرهنگی برای ایجاد زمینهٔ مناسب در توزیع ایده‌های خلاقانه و جذب ساکنان خلاق، مورد نیاز است. یام نیز معتقد است که فرهنگ در مکان‌ها، ساختمان‌ها و مردم نمایان می‌شود (Alsayel et al., 2022).

**در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

پایهٔ اصلی تفکرات پراگماتیسم بر دانش و واقعیتی است که ریشه در باورها و عادات اجتماعی (فرهنگ) دارد (هاشمی؛ گنجعلی، ۱۴۰۰) و بر نظرات مختلف، زبان انسانی، تاریخ، فرهنگ، عادات و آداب به‌عنوان داده‌های کارآمد تأکید می‌کنند (جابری‌مقدم؛ فرجام‌طلب، ۱۳۹۹). پراگماتیست‌ها به این دلیل که دریافته‌اند هر شخص تأثیر خاص خود را بر فرهنگ و اجتماعش دارد، تمرکز خود را بر امر آموزش و یادگیری معطوف کرده‌اند (Hoch et al., 2013). در نئوپراگماتیسم نیز رورتی نوعمل‌گرایی است که به‌جای تجربه، زبان و به‌جای علم، فرهنگ را جایگزین می‌کند (باقری؛ خوشخویی، ۱۳۸۱).

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

در سایهٔ قوانین اعتباری کارهای آدمیان تفسیرهای ارزشی می‌یابند و در نتیجه، عملی مطابق فرهنگ خاصی خوب و محترمانه و مطابق فرهنگی دیگر بد و توهین‌آمیز به حساب می‌آید و این همان تأثیر فرهنگ بر اعمال انسان‌هاست.

### ۲-۴. مؤلفهٔ زمینه‌گرایی

**در شهر خلاق فلوریدا**

طبق نظریهٔ سرمایهٔ خلاق فلوریدا، انسان‌های خلاق موجب قدرتمند شدن شهر و رشد اقتصادی آن می‌شوند. این افراد مکان‌هایی را برای زندگی ترجیح می‌دهند که دارای ویژگی‌هایی نظیر خلاقیت و نوآوری، تنوع و تاب‌آوری باشند (ابراهیم‌زاده؛ نیری، ۱۳۹۷). جیکوبز در کتاب اقتصاد شهرها استدلال می‌کند که تنوع ساکنان محلی، آن‌ها را به تعامل بیشتر ترغیب می‌کند که خودِ این به شکل‌گیری ایده‌های جدید کمک می‌کند (فتوحی مهربانی و همکاران، ۱۳۹۵).

**در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

پراگماتیست‌ها با جهانی متکثر روبه‌رویند؛ جهانی با اوصاف و امکانات بسیار که نمی‌توان همه را یک‌باره بررسی کرد، بلکه باید به‌طور آزمایشی، همان‌گونه که ظاهر می‌شود و بسط

و تحول می‌یابد، مطالعه شود (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰) و چون واقعیت ثابت نیست، بلکه در هر مرحله از رویدادها و وقایع تغییر می‌کند، جهان نیز هیچ گاه ثابت نیست و از طریق اعمال تغییر می‌کند. پس عملْ نقش محوری در فلسفهٔ پراگماتیسم دارد (هاشمی؛ گنجعلی، ۱۴۰۰). همچنین پراگماتیست‌ها به زمینه‌گرایی در تمام مراحل برنامه‌ریزی و در نظر گرفتن فعالیت‌های انسانی و رویدادهای اجتماعی برای رسیدن به دیدگاهی گسترده‌تر در امر برنامه‌ریزی تأکید فراوان دارند (جابری‌مقدم؛ فرجام‌طلب، ۱۳۹۹). ازآن‌جاکه حقیقت ساختهٔ انسان است، زیرا انسان خالق واژه‌هاست، و هیچ آگاهی پیش از زبانی وجود ندارد، پس هر چه هست در متن تاریخ و زبان، معنا و حقیقت می‌یابد؛ دریافتی که برای ما با توجه به زمان و مکان، مطلوب است (بسطامی، ۱۳۸۹).

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

همهٔ اعتباراتی که حاصل اندیشه‌ها و تجارب بشر در طول تاریخ حیات انسانی‌اند، دچار تغییر نخواهند شد. ولی مهم آن است که هر اجتماع موحدی بتواند بر اساس نگاهی که به انسان و هستی دارد و نیازها و غایات آن، به داوری دربارهٔ اعتباریات موجود بنشیند و بر اساس میزان سازگاری با مصالح اجتماع خود، برخی را طرد، برخی را اخذ کرده و برخی را تغییر دهد و یا برخی را وضع نماید و طبیعتاً برخی را نیز به‌طور موقت و دوره‌گذار تجویز نماید (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳). معانی اعتباری نیز ثابت‌اند، اما مصادیق آن‌ها با تغییر نیازها، زمان‌ها، فرهنگ‌ها و محیط جغرافیایی تغییر می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۱).

**۲-۵. مؤلفهٔ الگوی واحد**

**در شهر خلاق فلوریدا**

ایدهٔ شهر خلاق به تنوع علایق و عقاید در پهنهٔ شهر احترام می‌گذارد و راه‌حل‌های جدیدی برای مشکلات روزمره ارائه می‌دهد. این‌گونه شهرها بر جذب سرمایهٔ انسانی خلاق تأکید می‌کنند (کوراوند، ۱۳۹۵). از طرف دیگر، هر شهر خلاق باید در تاریخ، توسعه، سرمایهٔ انسانی، دارایی‌ها، چالش‌ها، آرمان‌ها و فرصت‌ها منحصربه‌فرد باشد. ولی به هر حال، اجرایی کردن ایده‌ها و راهبردها در یک شهر هنری[12] است که بر اساس دانش و استعدادهای مناطق،

12. Spectacular City

حساسیت به پیچیدگی اکوسیستم فرهنگی جامعه و زمینه‌های گسترده‌تر فعالیت‌ها صورت می‌گیرد (نظم‌فر و همکاران، ۱۳۹۷).

**در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

پراگماتیسم‌ها دارای تلقی‌های مختلفی از جهان هستند (جابری‌مقدم؛ فرجام‌طلب، ۱۳۹۹) و بر این باورند که امکان تجربهٔ یک موقعیت برای دو بار وجود ندارد. اعمال به جهان‌بینی انسان بستگی دارد و هیچ دو انسانی وجود ندارد که تجارب یکسانی با یکدیگر داشته باشند (هاشمی؛ گنجعلی، ۱۴۰۰) و با دادن هر گونه نسخهٔ واحد و جهان‌شمول برای مسائل شهری و در شهرهای مختلفْ مخالف‌اند (جابری‌مقدم؛ فرجام‌طلب، ۱۳۹۹). به گفتهٔ ویلیام جیمز، کتاب آفرینش در حالِ نوشته شدن است. در چنین جهانی، امکان حدوث هر نوع پدیده و واقعهٔ غیرقابل پیش‌بینی وجود دارد و انسان این فرصت را داراست که از طریق فعالیت‌های تجربی به‌نحوی درگیر جریان‌ها شود و آن‌ها را در جهت منافعش هدایت نماید (مرتضوی؛ حیدری، ۱۳۹۶).

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

اعتباریات ادعای اثبات‌گرایان مبنی بر جهان‌شمولی نظریه‌ها را رد می‌کند (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳) و در سطح فلسفی، گامی برای بومی‌سازی مفاهیم به شمار می‌رود (علی‌نام، ۱۴۰۰)، چراکه نظریه‌های اجتماعی که از جنس علوم اعتباری‌اند، جنبهٔ وضعی و قراردادی دارند و تابع نیازهای حیات فردی و اجتماعی و عوامل محیطی‌اند و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کنند و در نتیجه، نسبی و موقت‌اند (مطهری، ۱۳۶۴، ص. ۱۳۸). انسان‌ها احساسات و ادراکات مختلفی دارند. بنابراین، احکامی را جامعه‌ای معتبر می‌داند و جامعهٔ دیگر کوچک‌ترین اعتباری برایش قائل نیست (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳).

### ۲-۶. مؤلفهٔ ابزارانگاری

**در شهر خلاق فلوریدا**

اغلب پژوهش‌هایی که در زمینهٔ شهر خلاق و نوآور انجام شده‌اند، به نقش خلاقیت در رشد و شکل‌دهی به شهر پرداخته‌اند. از طرف دیگر، میزان خلاق بودن شهر با مذهب، جهان‌بینی، نژاد، قومیت، جنسیت وابسته است (Alsayel et al., 2022). طبق نظریهٔ سرمایهٔ خلاق فلوریدا، انسان‌های خلاق موجب قدرتمند شدن شهر و رشد اقتصادی آن می‌شوند (ابراهیم‌زاده؛ نیری، ۱۳۹۷). این شهر سیستمی مردم‌پایه و مبتنی بر جذب کارکنان و کسب‌وکارهای خلاق است که

با فاکتورهایی مانند محیط اجتماعی دگراندیش، محیط اقتصادی خلاق و فناورانه، امکانات رفاهی مطلوب، محیط طبیعی پاکیزه، محیط کالبدی سرزنده و محیط نمادین همراه است (امیری و همکاران، ۱۳۹۸) و کلید فهم جغرافیای جدید خلاقیت و تأثیر آن بر نتایج اقتصادی را در تکنولوژی، ظرفیت تحمل‌پذیری، استعداد و توانایی می‌یابد (کلانتری و همکاران، ۱۳۹۵). مردم، بنگاه‌های اقتصادی، فضاها، پیوندها و چشم‌انداز، ۵ رکن اصلی شهرهای خلاق‌اند (عباسی؛ شبانی، ۱۳۹۶).

**در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

تصورات، مفاهیم، قضاوت‌ها و نظراتْ قواعدی برای رفتار یا پراگما هستند، اما حقیقت آن‌ها تنها در سودمندی عملی‌شان در زندگی نهفته است (سبزیان؛ بهمن،۱۳۹۰). پیرس معتقد است که هر اندیشه یک نماد است و نمی‌توان بدون کاربرد نمادها به‌صورت لفظی و شفاهی و یا با ایما و اشاره اندیشید (نوروزی؛ شهریاری، ۱۳۹۵). جان دیویی به دلیل تأکید بیشتر بر روش تجربه، به‌جای پراگماتیسم از اصطلاح ابزارگرایی استفاده کرد (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰). دیدگاه نوعمل‌گرایانهٔ رورتی نیز با چرخش زبان‌شناختی و تجدیدنظر در عمل‌گرایی کلاسیک مشخص می‌شود (نورمحمدیان و همکاران، ۱۳۹۷). این تجدیدنظرها شامل انکار حقیقت و واقعیت، نفی عقلانیت و عقل، تأکید بر زبان می‌باشد (اصغری، ۱۳۸۷). در برداشت رورتی، حقیقت ساختنی است نه یافتنی (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۶۶) و شناخت مستلزم گفت‌وگو و عمل اجتماعی است (اسلامی، ۱۳۹۶). جیمز و دیویی هر دو بر آن باور بودند که ذهن در روند تکاملی، به‌عنوان ابزاری برای سازگاری با محیط‌زیست موجودات زنده و بهبود و سعادت زندگی انسان‌ها محسوب می‌شوند و در دیدگاه رورتی، زبان ابزاری برای زیستن و بقای انسان است. بنابراین، پراگماتیست‌های جدید به‌جای تجربه یا ذهن یا وجدان که پراگماتیست‌های قدیم به آن‌ها می‌پرداختند، از زبان صحبت می‌کنند.

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

علامه اعتباریات را همان افکار عملی و اجتماعی انسان می‌شمارد؛ افکاری که منشأ اراده و عمل در اوست (پورحسن، ۱۳۹۲). از نظر وی، غرض از اعتبار، به کار گرفتن استعاری مفاهیم حقیقی برای انواع اعمال و حرکات جهت نیل به اهداف حیاتی و مطلوب انسان است. رفع نیازها و تحقق غایات انسان بدون زندگی اجتماعی ممکن نیست. پس اعتبارات اجتماعی لازمهٔ

بقای چنین اجتماعی‌اند (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳). علامه با اتخاذ رویکرد رئالیستی، ابزارهای کسب معرفت را حواس، تجربه، عقل، شهود و وحی می‌داند (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۸). سه عامل تمایلات، غایات و نیازها در تعامل با یکدیگر به شکل‌گیری اعتباریات می‌انجامند (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳). «سنت‌محوری» علامه در میانهٔ این تنازع قرار می‌گیرد، ولی نه به آن معنا که هر دو را می‌پذیرد، بلکه نگاهی انتقادی به هر دو رویکرد دارد و راه سومی را پیشِ رو قرار می‌دهد؛ رویکردی که به‌اقتضای مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسیِ ایشان است و با دیگر رویکردها به‌رغم برخی مشابهت‌ها، دارای تفاوت‌هایی بنیادین و اساسی است (پارسانیا و همکاران، ۱۳۹۳).

### ۲-۷. مؤلفهٔ هدف و نتیجه‌بخشی

#### در شهر خلاق فلوریدا

هدف اصلی از ایجاد شهر خلاق ارتقای میزان تاب‌آوری، نوآوری، رشد اقتصادی (Al-sayel et al., 2022)، تولید ثروت برای افزایش میزان رفاه شهروندان (رفیعیان؛ شعبانی، ۱۳۹۴) و از نظر فلوریدا نیز تولید و اشتغال خلاق است (Florida et al.,1998, p. 36). از طرف دیگر، ظهور طبقهٔ خلاق، رشد اقتصادی را فقط برای کسانی که اکنون نیز ثروتمندند، به ارمغان می‌آورد و موجب جابه‌جایی طبقهٔ فقیر و کارگر از مرکز شهر به‌سمت حومهٔ شهرها می‌شود. اساساً کسانی که در بخش خدماتی یا صنعتی کار می‌کنند و مجبورند هر روز، کاری تکراری و غیرخلاقانه انجام دهند، از این طبقه نیستند. با گذشت زمان، «اقتصاد خلاق» دیگر به‌عنوان یک هدف مطرح نبود و تبدیل به یک نیروی غیرقابل توقف شد.

#### در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم

پراگماتیسم از نظر پیرس یعنی برای شناختن یک فکر کافی است به تعیین رفتاری که این فکر برمی‌انگیزد، بپردازیم (هاشمی؛ گنجعلی، ۱۴۰۰). از دیگاه پراگماتیسم، معیار حقیقت، سودمندی، فایده و نتیجه است (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰). علم نیز قدر و اعتبار علمی دارد و هدف اصلی علم ماهیت و کنه اشیا نیست، بلکه فایدهٔ عملی آن است (شکویی، ۱۳۶۴، ص. ۱۹۲). در این مفهوم امری به نام اخلاق وجود ندارد و فضایل اخلاقی تا آن‌جا پذیرفتنی‌اند که ممانعتی برای انسان در رسیدن به اهداف ایجاد نکنند. در نتیجه، چون پراگماتیسم برای گذشتن از موانع به وجود آمده است، لذا در عمل، اخلاق را باید به سویی نهاد و چیزی را برگزید که منافع را

تأمین می‌کند. این امر حتی موجب ضد اخلاق بودن فلسفهٔ پراگماتیستی شده است (سبزیان؛ بهمن، ۱۳۹۰).

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

علامه معتقد است که نفسانیات به‌منزلهٔ ابزاری‌اند که طبیعتْ آن‌ها را برای رسیدن به هدف و مقصد خود ساخته است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص. ۱۷۰). هدف زندگی فرد مسلمان خدامحوری (نیل به کمال انسانی) است. مبنای شناسایی ارزش‌ها ترجیحات فردی نیست، بلکه ترجیحات زندگی دینی و بهره‌مندی از مزایای مادی و معنوی در اولویت خواهد بود (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۸). در مقایسهٔ هدف و فلسفهٔ زندگی در جوامع اسلامی با جهان غرب، علامه رویکرد جهان غرب به زندگی و هدف از زندگی را بهره‌مندی از بیشترین مزایای زندگی می‌داند (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۸). در جهان‌بینی اسلامی، معرفت و ایمان به ذات اقدس الهی به انسان و اعمال او جهت و هدف می‌بخشد. علامه معتقد است ادراکات اعتباری منشأ اراده و عمل در انسان‌اند. ارزش اعتباریات نیز به مقام کنش و فعل مربوط است و برای دستیابی به اغراض و اهداف حیاتی زندگی بشری ساخته می‌شوند (علی‌نام، ۱۴۰۰).

در نظریهٔ شهر خلاق فلوریدا رشد اقتصادی توسط طبقهٔ خلاق مطرح است، که منجر به شکوفایی و مطرح شدن قشرِ بااستعداد جامعه می‌شود و با وجود این‌که مرکز توجهات در نظریهٔ شهر خلاق، طبقهٔ خلاق است و اشارهٔ مستقیمی به شکوفایی سایر اقشار جامعه نشده، ولی انتظار می‌رود طبقات دیگر نیز از این رشد اقتصادی بهره‌مند گردند.

در جامعهٔ اسلامی، هدفِ عمده از فعالیت‌های اقتصادی رسیدن به رفاه در راستای سعادت انسان‌هاست و سبب از بین رفتن ستیز بین کارگر و سرمایه‌دار خواهد شد.

**۲-۸. مؤلفهٔ مشارکت و تعامل**

**در شهر خلاق فلوریدا**

نوآوری‌های پایدار در شهر باید با مشارکت جامعه و مالکیت مشترک فرایندها و نتایج همراه باشد (نظم‌فر و همکاران، ۱۳۹۷). شهر خلاق به مکان‌ها و فضاهایی با زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، ترکیبی و مختلط اطلاق می‌شود که فرصت‌ها و تعاملات میان شهروندان برای حل مشکلات و بهبود کیفیت زندگی آن‌ها و تبادل راحت و غیررسمی اطلاعات میان افراد خلاق را فراهم می‌کند و این امر به بروز ایده‌های جدید و تفکر خلاقانه منجر می‌شود. از طرف دیگر،

برای این‌که یک شهر بتواند کیفیت مکانی خوب را فراهم کند، افراد خلاق در شهر ساکن می‌شوند و سرمایه‌گذاری در فعالیت‌های خلاق و مولد صورت می‌گیرد. عنصر اصلی کیفیت مکانی خوب شامل جو اجتماعی مبتنی بر تسامح و تساهل، آزادی و دربرگیرندگی است.

**در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

پراگماتیست‌ها بر همکاری به‌جای رقابت تأکید دارند و بر این باورند که مفهوم همکاری باید جانشین مفهوم رقابت شود، زیرا همکاری بیش از رقابت با طبیعت انسانی سازگار است و می‌تواند در دستیابی به منافع مؤثرتر از رقابت عمل کند. آن‌ها به این دلیل که دریافته‌اند هر شخص تأثیر خاص خود را بر فرهنگ و اجتماعش دارد، تمرکز خود را بر امر آموزش و یادگیری معطوف کرده‌اند (Hoch et al., 2013).

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

در دیدگاه علامه دستیابی به سعادت و کمال صرفاً در محیط اجتماعی و در تعامل با دیگر انسان‌ها قابل تحقق است (حسنی فر، ۱۳۹۶) و چون ادراکات اعتباری به‌منزلهٔ ابزاری است که انسان برای رفع نیازهای خود به کار می‌گیرد، آن‌ها تابع احساسات و مناسب با قوای فعالهٔ آدمی هستند، و ازآن‌جاکه بعضی احساسات درونی آدمی لازمهٔ نوع انسان، و ثابت و ناظر به ارتباط انسان با جهان خارج می‌باشند، آن‌ها را باید ادراکات اعتباری قبل از اجتماع یا اعتبارات عمومی، و برخی دیگر را که خصوصی و قابل تغییر و ناظر به ارتباط انسان با جامعه و احکام و قوانین اجتماعی خاص می‌باشند، ادراکات اعتباری بعد از اجتماع یا اعتبارات خصوصی نامید (حسنی فر، ۱۳۹۶). بنابراین نکتهٔ مهم این است که توجه به زندگی اجتماعی و خصوصی در جهان‌بینی اسلامی به یک میزان می‌باشد..

### ۲-۹. مؤلفهٔ تساهل و تسامح و آزادی اجتماعی

**در شهر خلاق فلوریدا**

در مکتب نئولیبرال، تحقق شهرها به شیوهٔ جذب سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی صورت می‌گیرد. در این مکتب، شهرهای رقابتی شکل می‌گیرند که با ارائهٔ منابع گسترده، نیروی کار ماهر را جذب می‌کنند و آن‌ها را طعمه‌ای برای سرمایه‌گذاری مستقیم می‌پندارند (نظم‌فر و همکاران، ۱۳۹۷). بر اساس دیدگاه سوسیال دموکرات نیز هر فرد باید شهروندی خلاق باشد.

مهم‌ترین هدف شهر خلاق نیز تولید ثروت برای افزایش میزان رفاه شهروندان است (رفیعیان؛ شعبانی، ۱۳۹۴). تسامح دربرگیرندهٔ فرهنگی باز و متنوع بر مبنای قومیت، نژاد و جهت‌گیری جنسی است (ایراندوست؛ غلامیزارچی، ۱۳۹۴). فلوریدا در مورد تساهل و تسامح یا ظرفیت تحمل‌پذیری، اشاره می‌کند که شهرهای با تعداد بالای هنرمندان، موسیقی‌دانان، اساتید و دانشمندان و کارکنان در فناوری برتر، متولدین خارج، همجنس‌گراها و به‌اصطلاح «بوهمینیسم» سطح بالایی از توسعهٔ اقتصادی را به دنبال خواهد داشت (Florida, 2002, p. 34). فضا باید امکان حضور افراد با دیدگاه‌های اعتقادی مختلف را تأمین نماید و افراد باید به عقاید و اعمال یکدیگر احترام گذارند و به‌صورت مسالمت‌آمیز با یکدیگر برخورد نمایند.

**در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم**

از نظر آن‌ها، دموکراسی هنر مدیریت منافع همزمان با رو در رو کردن آرا و پذیرش چندگانگی است. گسترش دادن خود، غنا بخشیدن به خود، خودآفرینی، ممتاز شدن با امتیازهای شاخص فردی، متحقق ساختن خود و فردیت خود، فقط با دموکراسی ممکن است که بستر تبادل آزادانهٔ افکار را مهیا و مقدمات رشد حقیقی فرد را آماده می‌کند. بر اساس نهضت فکری جفرسون نیز می‌توان سیاست را از اعتقادات مشترکمان جدا کنیم (ابدالی، ۱۳۹۴).

**در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی**

اسلام نوعی آزادی به بشر داده، و آن آزادی از هر قیدوبند و از هر عبودیتی به‌جز عبودیت برای خداوند است. اما تمدن غرب بشر را اسیر و بندهٔ هوی و هوس‌ها و جاه‌طلبی‌ها نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص. ۱۸۴). طبق اندیشهٔ اسلامی، به‌واسطهٔ سرنوشت مشترک افراد اجتماع، اگر یک نفر بخواهد گناهی مرتکب شود، بر دیگران لازم است نهی از منکر کنند. مصالح و منافع هر فرد و جامعه به‌لحاظ مقتضیات زمان و مکان تحول می‌یابند. لذا اگر حقیقت را به معنای منفعت و مصلحت بگیریم، طبعاً با تحول منفعت، حقیقت نیز تحول می‌پذیرد و پذیرش این مطلب، مستلزم هرج‌ومرج خواهد بود (ابدالی، ۱۳۹۴).

رورتی لزوم قطع علاقهٔ جامعهٔ لیبرال دموکرات را از انسان‌شناسی فلسفی مستند می‌کند به این نکته که سودش بیشتر است، به خاطر آزادی معنوی انسان‌ها و عمل‌گراتر و آزاداندیش‌تر شدن آن‌ها و این‌که آن را یکی از وسایل مهم پیشرفت اخلاقی می‌داند. او ما را به پیوند گسستن

از انسان‌شناسی فلسفی دعوت می‌کند، ولی در انسان‌شناسی فلسفی که انسان را موجودی کمال‌طلب معرفی می‌کند در تعارض با هیچ یک از این موارد نمی‌باشد (ابدالی، ۱۳۹۴).

### ۲-۱۰. مؤلفهٔ معرفت شناختی و سرشت فکری

#### ■ در اندیشه‌های پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم

به نظر رورتی، به‌محض این‌که گفت‌وگو جایگزین بازنمایی شود، می‌توان مفهوم ذهن به‌مثابهٔ آیینهٔ طبیعت را کنار گذاشت. در کل‌گرایی، دیگر جایی برای فلسفه که امری مفهومی یا قطعی است، وجود نخواهد داشت. در این‌جا معرفت موضوعی مربوط به گفت‌وگو و عمل اجتماعی می‌شود و نه تلاشی برای بازنمایی آیینه‌وار طبیعت. در این صورت، عقلانیت و حجیت معرفتی فقط با رجوع به آنچه جامعه گفتنش را برای ما روا می‌دارد به دست می‌آید (اسلامی، ۱۳۹۶).

از دید رورتی، فلسفه‌ای که به دنبال یافتن معرفتی نهایی است باید کنار برود و فلسفه با این ادعا که می‌تواند به چیستی چیزها چنان که هستند، دست یابد، اشتباه است و هرگز نمی‌تواند باورهای ما را بر پایهٔ «تطابق با امر واقع» بنا نهد، زیرا نه داده‌ای در کار است و نه امر واقعی. آنچه هست زبان است، و هیچ کس را یارای آن نیست که از زبان فراتر رود و به درکی از پدیده‌ها چنان که هستند، برسد. بدین ترتیب، حقیقت ساختهٔ انسان است، زیرا انسان خالق واژه‌هاست، پس هر چه هست در متن تاریخ و زبان، معنا و حقیقت می‌یابد (بسطامی، ۱۳۸۹).

#### ■ در نظریهٔ اعتباریات علامه طباطبایی

با توجه به اثبات وجود ذهنی (در مقابل وجود مادی) در فلسفهٔ اسلامی و این‌که وجود در این مرتبه مستقیماً در برابر آگاهی انسان قرار می‌گیرد و به هیچ وجه قابل دسترسی نیست، ما می‌توانیم با استفاده از آن، به اشیای خارج و اختلاف خواص آن‌ها که برگرفته از ذات آن‌هاست، پی ببریم. به تعبیر علامه، اگر هیچ اختلافی در میان خواص اشیا نبود، هیچ گونه اختلافی در تأثیراتی که در ما دارند وجود نداشت و این دلیلی است بر رد مدعای ضد ماهیت‌باور رورتی که می‌گوید حقیقت در خارج نیست، بلکه زبانی است (ابدالی، ۱۳۹۴).

طبق نظر فلاسفهٔ اسلامی، علوم حصولی و حضوری فطری و نیز غرایز مختلف انسانی در سرشت و ذات انسان‌ها تعبیه شده و این‌ها جزء امور ذاتی اویند و گفت‌وگو و اجماع جامعه نه می‌تواند آن‌ها را به وجود آورد و نه می‌تواند آن‌ها را ریشه‌کن کند، لکن جامعه به کمک عناصر مختلفی که در اختیار دارد، می‌تواند زمینهٔ شکوفایی و عدم شکوفایی همه یا برخی از

این فطریات را فراهم آورد. همچنین در جامعه، یک مسئلهٔ خاص کلی وجود ندارد که بگوییم همه باید آن را بپذیرند، بلکه مسائل مختلفی وجود دارد که طبق نظر رورتی برای همهٔ این موارد باید اجماع گروهی و توافق رخ بدهد، آن‌هم بدون مبنای خاصی، که اولاً این کار خیلی مشکل می‌باشد، و ثانیاً ممکن است در جامعه اجماعات فراوانی رخ دهد که همگی با هم سازگار نباشد و در نتیجه هیچ ملاکی برای تفاهم و ارتباط و گفت‌وگو بین آن‌ها وجود ندارد (ابدالی، ۱۳۹۴).

حقیقت در فلسفهٔ اسلامی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند، اما بنابر تعریف پراگماتیستی، فکری است که در زندگی عملی انسان مفید باشد، یا طبق نظر رورتی، حقیقت آن است که همهٔ مردم بر آن اتفاق دارند.

### ۲-۱۱. بررسی تطبیقی میزان هم‌سویی اندیشه‌های شهر خلاق فلوریدا و دو فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم با نظریهٔ اعتباریات علامه

پس از بررسی و تحلیل مؤلفه‌های شهر خلاق، به میزان واگرایی و هم‌سویی یا عدم هم‌سویی این مؤلفه‌ها با نظریات دو فلسفهٔ غربی پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم از یک سو، و نظریهٔ اسلامی اعتباریات علامه از سوی دیگر می‌پردازیم. ماحصل میزان این انطباق‌ها و عدم انطباق‌ها در جدول ۵ آورده شده است:

**جدول ۵: میزان هم‌سویی اندیشه‌های شهر خلاق فلوریدا و دو فلسفهٔ پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم با نظریهٔ اعتباریات علامه (منبع: نگارندگان)**

| ابعاد مورد بررسی | شهر خلاق | پراگماتیسم و نئوپراگماتیسم | علامه طباطبایی | میزان انطباق |
|---|---|---|---|---|
| فرهنگ | سرمایه‌ای باارزش و ابزار بازآفرینی شهری | -تأکید بر نظرات مختلف، زبان انسانی، تاریخ، فرهنگ، عادات و آداب به‌عنوان داده‌های کارآمد.<br>-فرهنگ جایگزین علم | تأثیر فرهنگ بر اعمال انسان‌ها: عملی، مطابق فرهنگ خاصی خوب و محترمانه، و مطابق فرهنگی دیگر، بد و توهین‌آمیز است. | انطباق نسبی |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| زمینه‌گرایی | جغرافیای خلاقیت و توجه به افراد محلی | در نظر گرفتن شرایط خاص هر مکان | معانی اعتباری ثابت‌اند، اما مصادیق آن‌ها با تغییر نیازها، زمان‌ها، فرهنگ‌ها و محیط جغرافیایی تغییر می‌کنند. | انطباق نسبی |
| الگوی واحد | -منحصربه‌فرد بودن هر شهر خلاق از نظر تاریخ، توسعه، سرمایهٔ انسانی، دارایی‌ها، چالش‌ها، آرمان‌ها و فرصت‌ها<br>-تنوع و خلاقیت به‌عنوان پیشران‌های اصلی نوآوری و رشد شهری | -جهان دارای هیچ چیز ساخته و آماده نیست. پس امکان حدوث هر نوع پدیده و واقعه غیرقابل پیش‌بینی وجود دارد<br>-رد هر گونه الگوی واحد و جهان‌شمول و<br>ضد حقیقت | جهان‌شمولی و امکان پیش‌بینی نظریه‌های اجتماعی را مردود می‌داند. | انطباق کامل |
| ابزارانگاری | تکنولوژی، تاب‌آوری، استعداد و توانایی | پراگماتیست‌ها: ذهن<br>نئوپراگماتیست‌ها: زبان | ابزارهای کسب معرفت: حواس، تجربه، عقل، شهود و وحی | عدم انطباق |
| هدف و نتیجه‌بخشی | تولید و اشتغال خلاق | هدف اصلی علم باید فایدهٔ عملی آن باشد. | هدف نهایی در جامعهٔ اسلامی اولاً بر اساس توحید و ثانیاً بر اساس فضایل اخلاقی است. هدف سعادت دنیوی و اخروی می‌باشد. | انطباق نسبی |
| تعامل و مشارکت | در شهر باید مشارکت جامعه و مالکیت مشترک فرایندها و نتایج دیده شود. | تأکید بر همکاری به‌جای رقابت | در دیدگاه علامه دستیابی به سعادت و کمال صرفاً در محیط اجتماعی و در تعامل با دیگر انسان‌ها قابل تحقق است. | انطباق کامل |
| تساهل و تسامح و آزادی اجتماعی | فضا باید امکان حضور افراد با دیدگاه‌های اعتقادی مختلف را تأمین نماید و افراد باید به عقاید و اعمال یکدیگر احترام گذارند و به‌صورت مسالمت‌آمیز با یکدیگر برخورد نمایند. | توجه و تأکید بر دموکراسی یعنی می‌توان سیاست را از اعتقادات مشترکمان جدا کنیم و این برای داشتن جامعه‌ای دموکراتیک ضروری است. | اسلام آزادی به بشر داده است که قابل قیاس با آزادی تمدن عصر حاضر نیست و آن آزادی از هر قیدوبند و از هر عبودیتی به‌جز عبودیت برای خدای سبحان است. | عدم انطباق |
| معرفت شناختی و سرشت فکری | رشد اقتصاد و کارایی و اندیشه‌های نوگرایانه | ادعای ضد ماهیت‌باور: معرفت موضوعی مربوط به گفت‌وگو و عمل اجتماعی می‌شود و نه تلاشی برای بازنمایی آیینه‌وار طبیعت | حقیقت در عمل چیزی هست که برای انسان مفید است. | انطباق نسبی |

## نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبِ بررسی‌شده و بر اساس جدول شمارهٔ ۵، اعتباریات اصلی شهر خلاق از نظر اعتباریات علامه تا حدودی تأیید شده است و این پژوهش باعث تقلیل اهمیت نظریهٔ شهر خلاق نمی‌شود. این نظریه در سایر کشورها بازدهی داشته است، ولی در کشورهایی با اندیشهٔ اسلامی، من‌جمله ایران، جهت افزایش بازدهی باید با تفکر ایرانی ـ اسلامی آمیخته گردد. طبق نتایج به‌دست‌آمده، انطباق نسبی بین نظریهٔ شهر خلاق با اندیشهٔ اسلامی وجود دارد. برای مثال، نظیر سرشت فکری شهر خلاق، در اندیشه‌های اسلامی نیز رفاه بشریت از اهمیت بالایی برخوردار است؛ نحوهٔ رسیدن به این رفاه باید با اندیشه‌های اسلامی و فضایل اخلاقی آن همراستا باشد.

همچنین در نظریهٔ شهر خلاق فلوریدا رشد اقتصادی طبقهٔ خلاق اهمیت دارد که انتظار می‌رود پیشرفت اقتصادی طبقهٔ خلاق به سایر اقشار جامعه نیز نفوذ خواهد کرد. در جامعهٔ اسلامی نیز هدف عمده از فعالیت‌های اقتصادی رسیدن به رفاه در راستای سعادت انسان‌هاست، و این باعث از بین رفتن ستیز بین کارگر و سرمایه‌دار خواهد شد. به‌علاوه، در این راستا می‌توان تغییر آزادی اجتماعی که به هر نوع آزادی نفسانی مربوط است را با آزادی معنوی جایگزین کرد تا مؤمن بتواند در مسیر شکوفایی استعدادهای خلاق خود در جهت رفاه و سعادت شهر گام بردارد. از طرف دیگر، موضوع تساهل و تسامح باید به امر به معروف و نهی از منکر تغییر یابد. منظور از تسامح، جذب طبقهٔ خلاق است و طبقهٔ خلاق آزادانه فعالیت داشته باشد. افراد باید به عقاید یکدیگر احترام بگذارند و این فعالیت آزادانه تا زمانی که با اصول و ارزش‌های اسلامی تداخل نداشته باشد ارزش و اهمیت دارد و احیاناً اگر در مرحله‌ای اصول انسانی و اسلامی زیر سؤال برود، با امر به معروف و نهی از منکر می‌توان مداخله در جهت اصلاح رویکرد حاضر داشت، که به نظر می‌آید این مداخله ماهیت شهر خلاق را زیر سؤال نمی‌برد و فقط گامی در جهت بومی‌سازی این مؤلفه است. در زمینهٔ ابزارانگاری نیز توجه صرف به انسان خلاق کافی نیست، بلکه در کنار آن باید از مجموعه‌ای از ابزارها نظیر حواس، شهود، عقل، تجربهٔ شهود و وحی یاری گرفت. در شکل ۵، نحوهٔ ارتباط مؤلفه‌ها با نظریه‌های مطرح‌شده به‌تفصیل بررسی شده است.




**شکل ۴: تعیین عوامل شکل‌دهنده به نظریهٔ شهر خلاق فلوریدا و بازاندیشی و مقایسه با اندیشهٔ اسلامی (منبع: نگارندگان)**

بر اساس شکل ۴، در مجموع، طبق مطالب آورده‌شده در مبانی نظری و تحلیل‌های صورت‌گرفته در زمینه‌های مربوط در این پژوهش، مشخص شد که از بین ۸ مؤلفهٔ تأثیرگذار در شهر خلاق جهت پیاده‌سازی در شهر ایرانی اسلامی دو تا از مؤلفه‌ها در انطباق کامل قرار دارد و ۲ مؤلفهٔ اصلی و اساسی در وضعیت عدم انطباق قرار دارند و همچنین ۴ مؤلفه دارای انطباق نسبی هستند، به این معنا که در اصلِ مؤلفه انطباق دارند، اما در مرحلهٔ اجرا هم‌سو نیستند و این امر نشان از توانایی اجرای این نظریه در فرهنگ ایرانی اسلامی دارد. اجرای شهر خلاق

در کشورهای غربی موفقیت‌آمیز بوده و در کشور ما ایران نیز به‌رغم وجود پاره‌ای از مغایرت‌ها در صورت استفاده از مبانی فکری و فلسفی اسلامی و بومی‌سازی این نظریه و سازگاری آن با فرهنگ شهروندان کشورمان قابل اجرا خواهد بود، که در این صورت با چالش‌های کمتری مواجه خواهد بود، زیرا ظرفیت‌های «اعتبارات عمومی» در نظریهٔ علامه می‌تواند پلی برای پذیرش برخی تجربیات عقلایی بشر، حتی غربی باشد.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

همهٔ نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخهٔ بازبینی‌شده، ویرایش‌شده و... مشارکت داشته‌اند.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش مقاله از هیچ ابزار هوش مصنوعی استفاده نشده است.

### تعارض منافع

نویسندگان در نگارش مقاله، هیچ گونه تعارض منافعی ندارند.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

### بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

## فهرست منابع


۱.ابدالی، محمد. (۱۳۹۴ش). بررسی انتقادی نئوپراگماتیسم با تأکید بر آراء ریچارد رورتی از منظر فلسفهٔ اسلامی. پایان‌نامهٔ دورهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم.

۲.ابراهیم‌زاده، عیسی؛ نیری، ناصر. (۱۳۹۷ش). سنجش و ارزیابی وضعیت شاخص‌های شهر خلاق؛ مطالعهٔ موردی: مناطق پنج‌گانهٔ شهر زاهدان. **جغرافیا و توسعه**، ۱۶ (۵۲)، ۱- ۲۲. https://doi.org/10.22111/gdij.2018.4126 .

۳.اسلامی، شهلا. (۱۳۹۶ش). نقد رورتی بر معرفت‌شناسی. **فلسفهٔ تحلیلی**، ۱۴ (۳۱)، ۵-۲۱. http://noo.rs/PTXFA.

۴.اشتری، حسن. (۱۳۹۳ش). **شهر خلاق، طبقهٔ خلاق**. تهران: تیسا.

۵.اصغری، محمد. (۱۳۸۷ش). تلاقی پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم در فلسفهٔ ریچارد رورتی. **معرفت فلسفی**، ۲۲ (۲)، ۱۶۵-۱۹۴. http://noo.rs/TYxb3.

۶.اکبری‌مطلق، مصطفی. (۱۳۹۲ش). بررسی ابعاد نظریهٔ شهر خلاق و تأثیر آن بر توسعهٔ شهری پایدار با تأکید بر تجارت جهانی. همایش ملی معماری پایدار و توسعهٔ شهری. بوکان.

۷.امیری، مجتبی؛ ذوالفقارزاده، محمدمهدی؛ زیاری، کرامت‌اله؛ اشتری، حسن. (۱۳۹۸ش). کاربست روش مرور سیستماتیک ادبیات در شناسایی ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های شهر خلاق. **پژوهش‌های جغرافیای برنامه‌ریزی شهری**، ۷ (۴)، ۷۰۱- ۷۲۲. https://doi.org/10.22059/jurbangeo.2019.248581.838

۸.ایراندوست، کیومرث؛ غلامی‌زارچی، مصطفی. (۱۳۹۴ش). ارتقای فرصت حضور و مشارکت مردم با استفاده از معرفی گونه‌های فضای عمومی شهر خلاق؛ مطالعهٔ موردی: شهر یزد. **هنرهای زیبا**، ۲۰ (۲)، ۴۷-۵۸. https://doi.org/10.22059/jfaup.2015.56717.

۹.باقری، خسرو؛ عطاران، محمد (۱۳۷۴ش). **فلسفهٔ تعلیم و تربیت معاصر**. تهران: محراب قلم.

۱۰.باقری، خسرو؛ خوشخویی، منصور. (۱۳۸۱ش). انسان از دیدگاه پراگماتیسم جدید (ریچارد رورتی). **علوم انسانی دانشگاه الزهرا**، ۱۲ (۴۲)، ۱۵-۳۳. https://www.share.sid.ir/paper/13894/fa?media=1

۱۱.بسطامی، حسن. (۱۳۸۹ش). افول پراگماتیسم و ظهور نئوپراگماتیسم. **زمانه**، ۱(۹۳)، ۵۸-۶۰. http://noo.rs/t27cM.

۱۲.بیگدلو، علی‌اکبر؛ واعظی، اصغر. (۱۴۰۳ش). ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ شبههٔ هیوم در منشأ تصور علیت. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۱۹(۳۵)، ۶۵-۸۴. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6839.1598 .

۱۳.پاپکین، ریچارد؛ استرول، اوروم. (۱۳۷۴ش). **کلیات فلسفه**، (ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی). تهران: حکمت.

۱۴.پارسانیا، حمید؛ دانایی‌فرد، حسن؛ حسینی، سیدابوالحسن. (۱۳۹۳ش). دلالت‌های نظریهٔ اعتباریات برای

تحول در علوم انسانی. **اسلام و مطالعات اجتماعی**، ۵ (۱)، ۲۳-۴۸. https://elmnet.ir/doc/1478478-18793.

۱۵.پورحسن، قاسم. (۱۳۹۲ش). اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی. **حکمت و فلسفه**، ۳۶ (۴)، ۴۷-۷۰. http://noo.rs/IHGVH.

۱۶.پیربابائی، محمدتقی؛ فتحعلی‌بیگلو، مونا. (۱۳۹۹ش). مصرف فرهنگی شهر؛ بررسی تطبیقی فرهنگ مصرف در شهر غربی اسلامی. **فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی**، ۵ (۱)، ۷۳-۸۶. doi:10.29252/ciauj.5.1.5.

۱۷.پیربابائی، محمدتقی؛ بیتی، حامد؛ صداقتی، عاطفه. (۱۳۹۸ش). مفهوم ارزش در برنامه‌ریزی مسکن؛ مطالعهٔ تطبیقی مدل هدانیک مسکن با دیدگاه ارزش‌شناسی علامه طباطبایی. **نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان**، ۲ (۹)، ۳۰۳-۳۲۹. https://doi.org/10.22059/jstmt.2020.273843.1252.

۱۸.پیربابائی، محمدتقی؛ میرغلامی، مرتضی؛ حق‌بیان، رسول. (۱۴۰۲ش). نقدی بر اجرای نظریهٔ زندگی همگانی یان گل در ایران از منظر اندیشهٔ اسلامی با تکیه بر نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی. **نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان**، ۱۳(۳)، ۱۷-۳۲. https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.344397.1536.

۱۹.جابری‌مقدم، مرتضی‌هادی؛ فرجام‌طلب، فاطمه. (۱۳۹۹ش). تبیین یک رویکرد پراگماتیک به موضوع مکان‌سازی در بافت‌های تاریخی شهر ایرانی؛ نمونهٔ مطالعاتی: راسته‌بازار استر و مردخای شهر همدان. **مطالعات معماری ایران**، ۹(۱۷)، ۲۱۹-۲۳۶. https://doi.org/10.22052/9.17.219.

۲۰.جاوید، محمدهادی؛ حسین‌پور، سیدعلی؛ اکبری مطلق، مصطفی. (۱۳۹۱ش). **شهر خلاق، برنامه‌ریزی راهبردی**. تهران: طحان.

۲۱.حسنی‌فر، عبدالرسول. (۱۳۹۶ش). کارکرد نظریهٔ ادراکات اعتباری در اندیشهٔ سیاسی ـ اجتماعی علامه طباطبایی. **پژوهش‌های فلسفی کلامی**،۱(۱۹)،۲۳۷-۲۵۷. https://doi.org/10.22091/pfk.2017.816.

۲۲.داکسبری، نانسی. (۱۳۸۹ش). شهرهای خلاق کانادا، (ترجمهٔ شهرزاد فرزین‌پاک). **مجلهٔ شهرداری‌ها**، ۳ (۱۰۰)، ۷۶-۸۳. https://ensani.ir/file/download/article/20120509093237-3090-344.

۲۳.دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۱ش). **لغت‌نامه**. تهران: دانشگاه تهران.

۲۴.رضائیان قراگوزلو، علی؛ قادری، اسماعیل؛ میرعباسی، رمضان. (۱۳۹۱ش). **برنامه‌ریزی شهر خلاق**. تهران: آذرخش.

۲۵.رفیعیان، مجتبی؛ شعبانی، مرتضی. (۱۳۹۴ش). تحلیل شاخص‌های خلاقیت شهری در نظام سکونتگاهی استان مازندران. **جغرافیا و آمایش شهری-منطقه‌ای**، ۵ (۱۶)، ۱۹-۳۴. https://doi.org/10.22111/gaij.2015.2160.

۲۶.رورتی، ریچارد. (۱۳۸۴ش). **فلسفه و امید اجتماعی**، (ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ). تهران: نشر نی.

۲۷.زنگنه شهرکی، سعید؛ فتوحی مهربانی، باقر؛ پوراکرمی، محمد؛ سلیمان‌زاده، محمدرضا. (۱۳۹۵ش). تحلیل قابلیت‌ها و جایگاه شهر تهران از نظر تحقق مفهوم شهر خلاق در مقایسه با سایر شهرهای دنیا.

**جغرافیا و توسعهٔ فضای شهری**، ۳ (۲)، ۶۲- ۸۵. https://doi.org/10.22067/gusd.v3i2.50492.
۲۸.سبزیان موسی‌آبادی، محمد؛ بهمن، شعیب. (۱۳۹۰ش). پراگماتیسم و سیاست؛ بررسی و نقد پراگماتیسم در قلمرو سیاست و حکومت. **تحقیقات سیاسی و بین‌المللی**، ۲(۵)، ۸۹-۱۲۳. https://journals.iau.ir/article_558553_ca77f6765169a8259dbcfae6147c7ac8.pdf.
۲۹.شکویی، حسین. (۱۳۶۴ش). **جغرافیای کاربردی و مکتب‌های جغرافیایی**. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۰.صادقی اول، هادی؛ محسنی، حسین. (۱۳۹۸ش). آیرونی سیاسی و تعامل آن با دموکراسی در اندیشهٔ ریچارد رورتی. **فصلنامهٔ سیاسی دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی**، ۴۹(۴)، ۱۰۸۱-۱۰۹۹. https://doi.org/10.22059/jpq.2019.234534.1007079.
۳۱.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۴ش). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.
۳۲.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**، (ترجمهٔ محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۵ش). **معنویت تشیع**، (گردآوری محمد بدیعی). قم: تشیع.
۳۴.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ش). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: بوستان کتاب.
۳۵.عابدینی، اصغر؛ نقیبی، فریدون؛ عبدود، محسن؛ جبارپور مهرآباد، فاطمه؛ اسدی آیدنلو، مائده. (۱۴۰۳ش). توان‌سنجی تبدیل محلات بافت تاریخی به محلات خلاق گردشگری شهری با رویکرد شهرهای ۱۵دقیقه‌ای؛ مطالعهٔ موردی: بافت تاریخی ارومیه. **پژوهش‌های جغرافیای انسانی**، ۵۶(۳)، ۳۵-۵۶. https://doi.org/10.22059/jhgr.2023.332089.1008392.
۳۶.عباسی، مهسا؛ شبانی، امیرحسین. (۱۳۹۶ش). بررسی و تعریف شاخص‌های اجتماعی ـ فرهنگی شهر خلاق در توسعهٔ شهری اصفهان. سومین همایش بین‌المللی معماری، عمران و شهرسازی در آغازهٔ هزارهٔ سوم. تهران. https://civilica.com/doc/712070.
۳۷.علیپور، سمیه؛ غلامی، محمد؛ گل‌پور، حامد. (۱۳۹۸ش). تحلیل کارایی محلات شهری بوشهر از لحاظ شاخص‌های شهر خلاق. کنفرانس ملی علوم انسانی و توسعه. شیراز. https://civilica.com/doc/938808.
۳۸.علی‌نام، زهرا. (۱۴۰۰ش). بررسی فرایند موقعیتی تولید معنا در فضاهای شهری از منظر نظریهٔ ادراکات اعتباری. **فرهنگ معماری و شهرسازی اسلامی**، ۶(۲)، ۸۱-۹۳. http://dx.doi.org/10.52547/ciauj.6.2.81.
۳۹.غریب، امید؛ نجفی، محدثه؛ اکبری مطلق، مصطفی؛ حسین‌پور، سیدعلی. (۱۳۹۱ش). **شهر خلاق اقتصاد پایدار**. تهران: طحان.
۴۰.فتوحی مهربانی، باقر؛ کلانتری، محسن؛ رجایی، سیدعباس. (۱۳۹۵ش). شهر خلاق و شاخص‌های

شهر خلاق ایرانی. **نشریهٔ جغرافیا**. ۱۴(۵۱)، ۱۰۱-۱۱۸. https://www.magiran.com/p1664264.

۴۱.کلانتری، محسن؛ رجایی، سیدعباس؛ فتوحی مهربانی، باقر. (۱۳۹۵ش). تحلیلی بر برخورداری کلان شهرهای ایران از شاخص‌های شهر خلاق. **پژوهش‌های جغرافیای برنامه‌ریزی شهری**، ۴(۴)، ۶۱۲-۸۵۷. https://doi.org/10.22059/jurbangeo.2016.62197.

۴۲.کمالی، محمدمهدی؛ اکبریان، رضا. (۱۳۹۴ش). معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی بر مبنای نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی. **فلسفه و کلام اسلامی**، ۴۸(۱)، ۹۹-۱۲۰. https://www.magiran.com/p1443760.

۴۳.کوراوند، مریم. (۱۳۹۵ش). ارزیابی نقش محلهٔ خلاق در توسعهٔ شهری با رویکرد محیط نوآور؛ مطالعهٔ موردی: محلات منطقهٔ ۳ شهر اصفهان. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. رشتهٔ جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری. دانشگاه کاشان.

۴۴.مختاری ملک‌آبادی، رضا؛ سقایی، محسن؛ ایمان، فاطمه. (۱۳۹۳ش). سطح‌بندی مناطق پانزده‌گانهٔ شهر اصفهان از لحاظ شاخص‌های شهر خلاق با استفاده از مدل‌های برنامه‌ریزی منطقه‌ای. **پژوهش و برنامه‌ریزی شهری**، ۵(۱۶)، ۱۰۵-۱۲۰. https://dorl.net/dor/20.1001.1.22285229.1393.5.16.7.4.

۴۵.مرتضوی هشترودی، محمود؛ حیدری، مهدی. (۱۳۹۶ش). نقد بنیان‌های فلسفی پارادایم پراگماتیسم از دیدگاه اسلام. پنجمین همایش ملی راهکارهای توسعه و ترویج علوم تربیتی روان‌شناسی، مشاوره و آموزش در ایران، انجمن توسعه و ترویج علوم و فنون بنیادین. https://civilica.com/doc/686907.

۴۶.مطلبیان، خسرو؛ رحمانی، بیژن. (۱۳۹۹ش). برنامه‌ریزی و رهبری خلاق در شهر ایرانی اسلامی و ارتباط آن با خلاقیت شهری. **آمایش محیط**، ۱۳(۵۰)، ۱۱۰-۱۳۲. https://sid.ir/paper/367126/fa.

۴۷.مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴ش). **مقدمه و پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.

۴۸.موسوی، هادی؛ حسنی، سید حمیدرضا. (۱۳۹۵ش). نقش نظریهٔ اعتباریات در جایگاه‌شناسی علم انسان‌شناسی. **انسان‌پژوهی دینی**، ۳۵(۱۳)، ۱۵۹-۱۸۱. https://doi.org/10.22034/ra.2016.21963.

۴۹.نبویان، سید محمود. (۱۳۹۰ش). چیستی اعتبار نزد علامه طباطبایی. **معرفت فلسفی**، ۹(۲)، ۱۱۵-۱۶۴. https://www.magiran.com/p988531.

۵۰.نظم‌فر، حسین؛ آفتاب، احمد؛ غفاری گیلانده، عطا؛ موسوی، میرنجف. (۱۳۹۷ش). تحلیل عوامل کلیدی مؤثر بر برنامه‌ریزی شهر خلاق؛ مطالعهٔ موردی: ارومیه. **پژوهش‌های جغرافیای برنامه‌ریزی شهری**، ۶(۱)، ۱- ۲۲. https://doi.org/10.22059/jurbangeo.2018.242044.784.

۵۱.نورمحمدیان، مژده؛ هاشمی‌مقدم، شمس‌الدین؛ ناطقی، فائزه. (۱۳۹۷ش). مقایسهٔ مؤلفه‌های تربیتی فلسفهٔ نوعمل‌گرایی ریچارد رورتی با فلسفهٔ تربیتی اسلام. **جامعه‌شناسی آموزش و پرورش**، ۳(۱)، ۱۹۷-۲۱۱. https://www.doi.org/10.22034/ijes.2017.43710.

۵۲.نوروزی، رضاعلی؛ شهریاری نیسیانی، شهناز. (۱۳۹۵ش). واکاوی روش‌شناسی پیرس و بررسی سهم آن بر رویکردها و روش‌های پژوهش. **حکمت معاصر**، ۷(۲)، ۴۵-۶۸. http://noo.rs/JkFsn.

۵۳.هاشمی، محمد؛ گنجعلی، فرید. (۱۴۰۰ش). پراگماتیسم در طراحی شهری انسان‌محور و دموکراتیک. **مطالعات طراحی شهری و پژوهش‌های شهری**، ۷(۲)، ۶۳-۷۲. http://noo.rs/Bkdfk.

54.Alsayel, A., Jong, M., Fransen, Jan. (2022). Can creative cities be inclusive too? How do Dubai, Amsterdam and Toronto navigate the tension between creativity and inclusiveness in their adoption of city brands and policy initiatives? ***Cities***, (128), 1-12. https://doi.org/10.1016/j.cities.2022.103786.

55.Beaker, G. (2008). ***Creative City Planning Framework, A Supporting Document to the agenda for prosperity: Prospectus for a Great City***.

56.Florida, R., Kennedy, M. (1998). Venture Capital, High Technology and Regional Development. ***Regional Studies***, (4), 33-48.

57.Florida, R (2002). ***The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life***. University of Toronto.

58.Hoch, Ch., Wang, L. (2013). Pragmatic Rational Planning: Comparing Shanghai and Chicago. ***Planning Theory***, (1), 53-827.

59.Chan, Rebecca C. (2011). Old Buildings, New Ideas: Historic Preservation and Creative Industry Development as Complementary Urban Revitalization Strategies. (Masters Thesis). University of Pennsylvania, Philadelphia, PA.

60. Jacob, D. (2010). Constructing the creative neighborhood: Hopes and limitations of creative city policies in Berlin, City, ***Culture and society***, 1 (4). 193-198.

61.Yigitcanlar, T. (2005). ***The Making of Knowledge Cities: Lessons Learned From Melbourne" International Symposium on Knowledge Cities, Saudi Arabia, Medina***. https://www.academia.edu/3030489/The_making_of_knowledge_cities_lessons_learned_from_Melbourne.

## Resources


***The Holy Qurʾān. (n.d.).***

1. ʿAbbāsī, M., & Shabānī, A. (2017). ***Barrasī va taʿrīf-e shākheṣ-hā-ye ejtimāʿī-farhangī-ye shahr-e khallāq dar tawseʿah-ye shahrī-ye Eṣfahān*** (Study and definition of socio-cultural indicators of the creative city in the urban development of Isfahan). Third International Conference on Architecture, Civil Engineering and Urban Planning at the Beginning of the Third Millennium, Tehran. [In Persian]
2. Abdālī, M. (2015). ***Barrasī-ye enteqādī-ye now-pragmātīsm bā tākīd bar ārāʾ-e Richard Rorty az dīdgāh-e falsafeh-ye Eslāmī*** (A critical study of neo-pragmatism with emphasis on Richard Rorty's views from the perspective of Islamic philosophy) (Master's thesis). University of Bāqir al-ʿUlūm. [In Persian]
3. ʿAbidīnī, A., Naghībī, F., ʿAbdūvad, M., Jabbārpūr, F., & Asadī, M. (2024). Imkān-sanjī-ye tabdīl-e maḥallāt-e bāft-e tārīkhī beh maḥallāt-e gardishgarī-ye shahrī-ye khallāq bā rūykard-e shahr-hā-ye 15 daqīqeh-ʾī (Nemūneh-ye moṭāleʿeh: Bāft-e tārīkhī-ye Urūmiyeh) (Feasibility study of converting historical texture neighbourhoods to creative urban tourism neighbourhoods with a 15-minute cities approach: Case study of Urmia historical texture). ***Human Geography Research***, 56(3), 35–56. https://doi.org/10.22059/jhgr.2023.332089.1008392 [In Persian]
4. Akbarī Muṭlaq, M. (2013). ***Barrasī-ye abʿād-e naẓariyyeh-ye shahr-e khallāq va tāthīr-e ān bar tawsiʿeh-ye pāydār-e shahrī bā tākīd bar tejārat-e jahānī*** (Examining the dimensions of the creative city theory and its impact on sustainable urban development with an emphasis on global trade). National Conference on Sustainable Architecture and Urban Development, Būkān. [In Persian]
5. Alīnām, Z. (2021). Barrasī-ye farāyand-e maḥallī-ye tawseʿah-ye maʿnā dar fazā-hā-ye shahrī az manẓar-e naẓariyyeh-ye iʿtibāriyyāt (Investigating the situated process of meaning development in urban spaces from the perspective of conventional perception (iʿtibāriyyāt) theory). ***CIAUJ***, 6(2), 81–93. https://doi.org/10.52547/ciauj.6.2.81 [In Persian]
6. Alīpūr, S., Gholāmī, M., & Golpūr, H. (2019). ***Taḥlīl-e kārguzārī-ye maḥallāt-e shahrī-ye Būshehr az ḥeyth-i shākheṣ-hā-ye shahr-e khallāq*** (Analysis of the efficiency of Bushehr

urban neighbourhoods in terms of creative city indicators). National Conference on Humanities and Development, Shīrāz. [In Persian]

7. Alsayel, A., Jong, M., & Fransen, J. (2022). Can creative cities be inclusive too? How do Dubai, Amsterdam and Toronto navigate the tension between creativity and inclusiveness in their adoption of city brands and policy initiatives? ***Cities***, 128, 1–12. https://doi.org/10.1016/j.cities.2022.103786

8. Amīrī, M., Zulfiqārzādeh, M., Ziyārī, K., & Ashtarī, H. (2019). Kārburd-e ravesh-e marūr-e neẓāmandīsh-e adabiyyāt dar shenāsāʾī-ye abʿād, muʾallefeh-hā va shākheṣ-hā-ye shahr-e khallāq (Literature systematic review method implementation in dimensions, components and indicators identification of the creative city). ***Geographical Urban Planning Research***, 7(4), 701–722. https://doi.org/10.22059/jurbangeo.2019.248581.838 [In Persian]

9. Anṣāriyān, Z., Manāfiyān, M., Ḥusaynī Sarāyī, M., Kāydkhurdah, R., Linsil, F., & Shukrānī, Y. (2007). ***Mullā Ṣadrā beh revāyat-e mā: Hastī-shenāsī, maʿrifat-shenāsī, ravān-shenāsī, dīn, akhlāq va falsafeh-ye honar*** (Mullā Ṣadrā according to us: Ontology, epistemology, psychology, religion, ethics, and philosophy of art). Tehran: Bayn al-Milal. [In Persian]

10. Asgharī, M. (2008). Taqāṭuʿ-e pragmātīsm va pasā-nowgerāʾī dar falsafeh-ye Richard Rorty (The intersection of pragmatism and postmodernism in Richard Rorty's philosophy). ***Philosophical Knowledge***, 22(2), 165–194. [In Persian]

11. Ashtarī, H. (2015). ***Shahr-e khallāq, ṭabaqeh-ye khallāq*** (Creative city, creative class). Tisā. [In Persian]

12. Baeker, G., Murray, G., & Couture, P. (2008). ***Creative city planning framework: A supporting document to the agenda for prosperity: Prospectus for a great city***. Toronto.

13. Bāgherī, Kh., & ʿAṭṭārān, M. (1995). ***Falsafeh-ye taʿlīm va tarbiyat-e muʿāṣer*** (Contemporary philosophy of education). Tehran: Mihrāb Qalam. [In Persian]

14. Bāgherī, Kh., & Khushkhūyī, M. (2002). Ensān az dīdgāh-e now-peragmātīsm (Richard Rorty) (Man from the perspective of new pragmatism – Richard Rorty). ***Humanities, Alzahra University***, 12(42), 15–33. [In Persian]

15. Bastāmī, H. (2010). Zawāl-e pragmātīsm va ṣuʿūd-e now-pragmātīsm (The decline of pragmatism and the rise of neo-pragmatism). ***Zamāneh***, 1(93), 58–60. [In Persian]

16. Bigdilū, A., & Vāʿiẓī, A. (2025). Erteyāb-shenāsī va naqd-e ārāʾ-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī darbāreh-ye shakk-e Ḥiyūm darbāreh-ye manṣa-e mafhūm-e ʿelliyyat (An evaluation of

ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's view on Hume's scepticism regarding the origin of the concept of causality). ***Islamic Philosophical Doctrines***, 19(35), 65–84. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6839.1598 [In Persian]

17. Chan, R. C. (2011). Old buildings, new ideas: Historic preservation and creative industry development as complementary urban revitalization strategies (Master's thesis). University of Pennsylvania, Philadelphia, PA.
18. Dehkhudā, A. (1962). ***Lughat-nāmeh*** (Dictionary). Tehran. [In Persian]
19. Duxbury, N. (2010). Canada's creative cities. ***Cultures***, 3(100), 76–83.
20. Eslāmī, Sh. (2017). Naqd-e Rorty bar maʿrefat-shenāsī (Rorty's critique of epistemology). ***Analytical Philosophy***, 14(31), 5–21. [In Persian]
21. Florida, R. (2002). ***The rise of the creative class: And how it's transforming work, leisure, community and everyday life***. Basic Books.
22. Florida, R., & Kennedy, M. (1998). Venture capital, high technology and regional development. ***Regional Studies***, 32(4), 33–48.
23. Futūḥī, B., Kalāntarī, M., & Rajāʾī, A. (2016). Shahr-e khallāq va shākheṣ-hā-ye shahr-e khallāq-e Īrānī (Creative city and indicators of the Iranian creative city). Journal of the ***Iranian Geographical Association***, 14(51), 101–118. [In Persian]
24. Gharīb, O., Najafī, M., Akbarī, M., & Ḥusaynpūr, A. (2012). ***Shahr-e khallāq-e eqteṣād-e pāydār*** (Creative city of sustainable economy). Tehran. [In Persian]
25. Ḥasanīfar, A. (2017). Kārguzārī-ye naẓariyyah-ye eʿtibāriyyāt dar andīshah-ye ejtemāʿī-seyāsī-ye ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (The function of the theory of credit perceptions in ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's socio-political thought). ***The Study of Theological Philosophy***, 1(19), 237–257. [In Persian]
26. Hāshemī, M., & Ganjʿalī, F. (2021). Pragmātīsm dar ṭarāḥī-ye shahrī-ye ensān-meḥvar va demukrātīk (Pragmatism in human-centered and democratic urban design). ***Urban Design Studies and Urban Research***, 7(2), 63–72. [In Persian]
27. Hoch, C., & Wang, L. (2013). Pragmatic rational planning: Comparing Shanghai and Chicago. ***Planning Theory***, 12(4), 53–82.
28. Ibrāhīmzādeh, I., & Nāʾirī. (2018). Sanjesh va arzyābī-ye waḍʿiyat-e shākheṣ-hā-ye shahr-e khallāq (Nemūneh-ye meṭāleʿeh: manāṭeq-e 5 shahr-e Zāhedān) (Measure and assess the situation indexes of creative city: Case study of regions 5 of Zahedan). ***Geography and Development***, 16(52), 1–22. https://doi.org/10.22111/gdij.2018.4126 [In Persian]

29.Irandūst, K., & Gholāmī Zarchī, M. (2015). Trteqāʾ-e mukhāṭabāt-e ʿumūmī az ṭarīq-e faḍā-hā-ye ʿumūmī-ye shahr-e khallāq (Nemūneh-ye moṭāleʿeh: shahr-e Yazd) (Promoting public participation through public spaces of the creative city – Case study: City of Yazd). ***Fine Arts***, 20(2), 47–58. https://doi.org/10.22059/jfaup.2015.56717 [In Persian]

30.Jāberī Muqaddam, M., & Farjāmṭalab, F. (2020). Rūykardī pragmātīstī beh makān-sāzī dar sāḥāt-e tārīkhī-ye shahrī-ye Īrān (Nemūneh-ye moṭāleʿeh: Bāzār-e Isther va Murdikhāy dar Hamadān) (A pragmatic approach to placemaking in Iranian historical urban areas – Case study: Esther and Mordechai Bazaar in Hamadan). ***Journal of Iranian Architecture Studies***, 9(17), 219–236. https://doi.org/10.22052/9.17.219 [In Persian]

31.Jacob, D. (2010). Constructing the creative neighborhood: Hopes and limitations of creative city policies in Berlin. ***City, Culture and Society***, 1(4), 193–198.

32.Javīd, M., Ḥusaynpūr, S., & Akbarī, M. (2012). ***Shahr-e khallāq, barnāmeh-rīzī-ye esterātejīk*** (Creative city, strategic planning). Tehran: Tahān. [In Persian]

33.Kalāntarī, M., Rajāʾī, A., & Futūḥī, B. (2016). Taḥlīl-e dastrasī-ye shākheṣ-hā-ye shahr-e khallāq dar kalānshahr-hā-ye Īrān (An analysis of the availability of creative city indicators in Iranian metropolises). ***Geography of Urban Planning***, 4(4), 612–857. [In Persian]

34.Kamālī, M., & Akbarīyān, R. (2015). Maʿrefat-shenāsī-ye gūzāreh-hā-ye akhlāqī bar pāyeh-ye naẓariyyeh-ye "edrākāt-e eʿtebārī"-ye ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (Epistemology of ethical propositions based on ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of "idrākāt iʿtibārī"). ***Islamic Philosophy and Theology***, 48(1), 99–120. [In Persian]

35.Kūravand, M. (2016). Arzyābī-ye naqsh-e maḥallāt-e khallāq dar tawseʿah-ye shahrī bā rūykard-e muḥīṭ-e nowāvarāneh, Nemūneh-ye moṭāleʿeh: maḥallāt-e manṭaqeh-ye 3 shahr-e Eṣfahān (Evaluating the role of creative neighbourhoods in urban development with an innovative environment approach, case study: Neighbourhoods in District 3 of Isfahan city) (Master's thesis). University of Kāshān. [In Persian]

36.Maḥfūẓiyān, M. (2023). Naqd-e kārburd-e naẓariyyah-ye zendegī-ye ʿumūmī-ye Jan Gehl dar Īrān az manẓar-e andīsheh-ye Eslāmī bā tekyeh bar naẓariyyeh-ye iʿtibāriyyāt-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (A critique of the application of Jan Gehl's theory of public life in Iran from the perspective of Islamic thought, relying on ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of credit perceptions). ***Social Theories of Muslim Thinkers***, 13(3), 17–32. https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.344397.1536 [In Persian]

37.Mukhtārī Mālekābādī, R., Saqāʾī, M., & Īmān, F. (2014). Ṭabaqeh-bandī-ye pānzdah manṭaqeh dar shahr-e Eṣfahān bar asās-e shākheṣ-e shahr-e khallāq bā estefādeh az mudel-hā dar barnāmeh-rīzī-ye manṭaqeh-ʾī (Classification of fifteen regions in Isfahan City based on the creative city indicator using models in regional planning). ***Urban Research and Planning***, 5(16), 105–120. [In Persian]

38.Murtaḍavī, M., & Ḥeydarī, M. (2017). Naqd-e mabānī-ye falsafī-ye pārādaym-e pragmātīsm az dīdgāh-e Eslām (Criticism of the philosophical foundations of the pragmatism paradigm from the perspective of Islam). The Fifth National Conference on Strategies for the Development and Promotion of Educational Sciences of Psychology, Counseling and Education in Iran, Iran. [In Persian]

39.Mūsavī, H., & Ḥasanī, S. Ḥ. R. (2016). Naqsh-e naẓariyyeh-yi eʿtibāriyyāt dar jāygāh-shenāsī-ye ʿelm-e ensān-shenāsī (The role of the theory of credit perceptions in the positioning of the science of anthropology). ***Insān-pazhūhī-ye Dīnī***, 13(35), 159–181. [In Persian]

40.Muṭahharī, M. (1985). ***Muqaddameh va pā-varq-e ketāb-e uṣūl-e falsafeh va ravesh-e reʾālīsm*** (Introduction and footnote to the book Principles of Philosophy and the Method of Realism). Tehran. [In Persian]

41.Muṭāliʿiyān, Kh., & Raḥmānī, B. (2020). Barnāmeh-rīzī va rahbari-ye khallāq dar shahr-e Eslāmī-Īrānī va rābeṭeh-ye ān bā khallāqiyyat-e shahrī (Creative planning and leadership in the Iranian Islamic city and its relationship with urban creativity). ***Environment Preparation***, 13(50), 110–132. [In Persian]

42.Nabaviyān, M. (2011). Eʿtibār chīst az naẓar-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (What is credibility according to ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī). ***Philosophical Knowledge***, 9(2), 115–164. [In Persian]

43.Naẓmfar, H., Āftāb, A., Ghaffārī, A., & Mūsavī, M. (2018). Taḥlīl-e ʿawāmel-e kelīdī-ye muʾathther bar barnāmeh-rīzī-ye shahr-e khallāq (Nemūneh-ye moṭāleʿeh: Urūmiyeh) (Analyzing key factors influencing the planning of a creative city – Case study: Urmia). ***Geography of Urban Planning***, 6(1), 1–22. [In Persian]

44.Nowrūzī, R., & Shahrīārī, Sh. (2016). Taḥlīlī bar ravesh-shenāsī-ye Pīrs va sahm-e ān dar rūykard-hā va ravesh-hā-ye pazhūheshī (An analysis of Peirce's methodology and its contribution to research approaches and methods). ***Contemporary Wisdom***, 7(2), 45–68. [In Persian]

45.Nūrmuḥammadīān, M., Hāshimī Muqaddam, S. A., & Nāṭeqī, F. (2022). Muqāyeseh-ye

muʾallefeh-hā-ye tarbiyatī-ye falsafeh-ye now-pragmātīst-e Richard Rorty bā falsafeh-ye tarbiyatī-ye Eslāmī (Comparing the educational components of Richard Rorty's neo-pragmatist philosophy with Islamic educational philosophy). ***Sociology of Education***, 3(1), 197–211. [In Persian]

46.Pārsāniyā, Ḥ., Dānāʾīfard, Ḥ., & Ḥusaynī, S. (2015). Eqtiẓāʾāt-e naẓariyyeh-ye eʿtibār barā-ye tawsiʿeh dar ʿulūm-e ensānī (Implications of credit theory for development in the humanities). ***Islam and Social Studies***, 5(1), 23–48. [In Persian]

47.Pīrbābāʾī, M. T., & Fatḥalībiglū, M. (2020). Maṣraf-e farhangī-ye shahrī: Taḥlīl-e taṭbīqī-ye farhang-e maṣraf dar shahr-hā-ye gharbī va Eslāmī (Urban cultural consumption: A comparative analysis of the culture of consumption in Western and Islamic cities). ***CIAUJ***, 5(1), 73–86. https://doi.org/10.29252/ciauj.5.1.5 [In Persian]

48.Pīrbābāʾī, M. T., Baytī, H., & Ṣedāqatī, A. (2019). Mafhūm-e arzesh dar barnāmeh-rīzī-ye maskan: Barrisī-ye taṭbīqī-ye mudel-e maskan-e hedunīk bā naẓar-e arzesh-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (The concept of value in housing planning: A comparative study of the hedonic housing model with value regards of ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī). ***Social Theories of Muslim Thinkers***, 2(9), 303–329. https://doi.org/10.22059/jstmt.2020.273843.1252 [In Persian]

49.Pīrbābāʾī, M. T., Mīrghulāmī, M., & Ḥaqbāyān, R. (2023). Naqd-e kārburd-e naẓariyyah-ye zendegī-ye ʿumūmī-ye Jan Gehl dar Īrān az manẓar-e andīsheh-ye Eslāmī bā tekyeh bar naẓariyyeh-ye eʿtibāriyyāt-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (A critique of the application of Jan Gehl's theory of public life in Iran from the perspective of Islamic thought, relying on ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's theory of credit perceptions). ***Social Theories of Muslim Thinkers***, 13(3), 17–32. https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.344397.1536 [In Persian]

50.Pupkin, R., Estrol, A. (1995). ***General philosophy***, Tehran: Hekmat. [In Persian]

51.Pūrḥasan, Gh. (2013). Eʿtibār-e ejtemāʿī va payāmad-hā-ye maʿrefat-shenākhtī-ye ān: Bāz-khānī-ye dīdgāh-e ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī (Social credibility and its epistemological consequences: Re-reading ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī's viewpoint). ***Wisdom and Philosophy***, 36(4), 47–70. [In Persian]

52.Rāfiʿīyān, M., & Shabānī, M. (2015). Taḥlīl-e shākheṣ-hā-ye khallāqiyyat-e shahrī dar neẓām-e sunnat-e maḥallī-ye ustān-e Māzandarān (Analysis of urban creativity indices in settlement system of Mazandaran Province). ***Geography and Territorial Spatial Arrangement***, 5(16), 19–34. https://doi.org/10.22111/gaij.2015.2160 [In Persian]

53.Reḍāʾiyān, A., Qāderī, E., & Mīrʿabbāsī, R. (2012). ***Barnāmeh-rīzī-ye shahr-e khallāq*** (Creative city planning). Tehran: Āzarakhsh. [In Persian]

54.Rorty, R. (2005). ***Falsafeh-ye ejtemāʿī va umīd*** (Social philosophy and hope). Tehran: Ney. [In Persian]

55.Sabziyān, M., & Bahman, Sh. (2011). Pragmātīsm va siyāsat: Barrasī va naqd-e enteqādī-ye pragmātīsm dar sāḥneh-ye ḥukūmat va siyāsat (Pragmatism and politics: A study and critical review of pragmatism in the sphere of government and politics). ***Political and International Researches Quarterly***, 2(5), 89–123. [In Persian]

56.Ṣādeqī, H., & Muḥsenī, H. (2019). Ṭanz-e siyāsī va taʿāmul-e ān bā demukrāsī dar andīsheh-ye Richard Rorty (Political irony and its interaction with democracy in Richard Rorty's thought). ***Political Quarterly Journal of the Faculty of Law and Political Science***, 4(49), 1081–1099. [In Persian]

57.Shukūʾī, H. (1985). ***Jughrāfiyā-ye ʿamalī va maktab-hā-ye jughrāfiyāʾī*** (Applied geography and geographical schools). Mashhad. [In Persian]

58.Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1985). ***Uṣūl-e falsafeh va ravesh-e reʾālīsm*** (Principles of philosophy and the method of realism). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

59.Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1995). ***Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*** (The balance in exegesis of the Qurʾān). Qom. [In Arabic]

60.Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (2006). ***Maʿnaviyyat-e Shīʿī*** (Shia spirituality). Qom. [In Persian]

61.Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (2008). ***Uṣūl-e falsafeh va ravesh-e reʾālīsm*** (Principles of philosophy and the method of realism). Qom. [In Persian]

62.Yigitcanlar, T. (2005). ***The making of knowledge cities: Lessons learned from Melbourne. International Symposium on Knowledge Cities, Medina, Saudi Arabia***. https://www.academia.edu/3030489/The_making_of_knowledge_cities_lessons_learned_from_Melbourne

Islamic Philosophical Doctrines
ISSN Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

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

Moḥammad Ḥeydarīfard [1]

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

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

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

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

## Abstract

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

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

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

# Extended Abstract

## Introduction

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

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

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

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

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

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

## Method

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

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

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

The procedure involved:

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

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

## Findings

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

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

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

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

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

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

## Conclusion

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

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

### *Author Contributions*

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

### *Data Availability Statement*

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

### *Acknowledgements*

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

### *Ethical Considerations*

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


### *Funding*

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


### *Conflict of Interest*

The author declares no conflict of interest.

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

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

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# تحلیل انتقادی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریهٔ فطرت در الهیات اسلامی (با تأکید بر قرائت فلسفی علامه طباطبایی)

محمد حیدری‌فرد[1]

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

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

**کلیدواژه‌ها**

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

## چکیده

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

**استناد:** حیدری‌فرد، محمد. (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریهٔ فطرت در الهیات اسلامی (با تأکید بر قرائت فلسفی علامه طباطبایی). آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۱۵۵-۱۹۰. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8065.1712

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

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

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

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

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

مسئلهٔ اصلی این مقاله آن است که آیا انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه می‌تواند تبیین قابل قبولی از هویت، معنا و غایت انسان ارائه دهد، یا این تلقی با نادیده گرفتن فطرت الهی انسان،

با کاستی‌های بنیادین روبه‌روست. به بیان دیگر، پرسش این است که انسانِ بی‌مرجع و بی‌سرشتِ نیچه‌ای تا چه اندازه می‌تواند پاسخ‌گوی نیاز انسان به معنا و کرامت باشد.

در پژوهش‌های فارسی، برخی مطالعات به بررسی تطبیقی انسان‌شناسی نیچه و متفکران اسلامی پرداخته‌اند. از جمله مقالهٔ «بررسی تطبیقی اندیشهٔ سیاسی نیچه و مطهری با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی آن‌ها»(فقیهی و همکاران، ۱۴۰۳) که فارغ از این‌که محور اصلی آن بررسی آرای سیاسی نیچه است، نشان می‌دهد او انسان را موجودی خودبنیاد و قدرت‌محور می‌داند، درحالی‌که مطهری بر کرامت، جهت‌مندی و سرشت الهی انسان تأکید دارد. با این حال، این پژوهش غالباً به مقایسهٔ کلی دیدگاه‌ها بسنده کرده و انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه را به‌صورت مستقل و انتقادی در پرتو نظریهٔ فطرت در الهیات اسلامی بررسی نکرده‌است. نوآوری مقالهٔ حاضر در آن است که با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی، مبانی انسان‌شناسی نیچه را مستقیماً در برابر نظریهٔ فطرت قرار داده و پیامدهای آن را در تبیین معنا، ارزش و کرامت انسانی آشکار ساخته است.

همچنین مقالهٔ «تبیین و نقد نظریهٔ انسان برتر نیچه و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت» نوشتهٔ ایمانی و کرامتی (۱۳۸۶) از جمله آثاری است که به بررسی انسان‌شناسی نیچه پرداخته است. این پژوهش عمدتاً با تمرکز بر مفهوم «انسان برتر» کوشیده است اهداف، اصول و روش‌های تربیتیِ قابل استخراج از اندیشهٔ نیچه را تحلیل و ارزیابی کند و نقد خود را بیشتر در سطح پیامدهای تربیتی و کاربست‌های آموزشی سامان دهد. نوآوری مقالهٔ حاضر نسبت به این مقاله آن است که به‌جای تمرکز بر دلالت‌های تربیتی، به مبانی انسان‌شناختی نیچه در سطحی عمیق‌تر می‌پردازد و آن‌ها را به‌صورت مستقیم و نظام‌مند در برابر نظریهٔ فطرت در الهیات اسلامی قرار می‌دهد. ازاین‌رو، این پژوهش صرفاً نقدی کاربردی نیست، بلکه مقایسه‌ای بنیان‌شناختی دربارهٔ هویت، معنا، ارزش و غایت انسان ارائه می‌کند.

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

در این پژوهش، چارچوب نظری الهیات اسلامی با رویکردی فلسفی ـ الهیاتی تبیین شده است. مبنای اصلی تحلیلْ نظریهٔ فطرت در قرائت فلسفی ـ تفسیری علامه طباطبایی است، بدین معنا که فطرت صرفاً به‌عنوان مفهومی تفسیری نیست، بلکه به‌مثابهٔ مبنایی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی در فهم حقیقت انسان در نظر گرفته شده است. در کنار این مبنا، از آثار شهید مطهری نیز به‌صورت تکمیلی برای تقریر ابعاد انسان‌شناختی و کلامی نظریهٔ فطرت بهره گرفته شد تا نسبتِ آن با مسئلهٔ خودبنیادی انسان و امکان نقد انسان‌شناسی نیچه روشن‌تر گردد. بر این اساس، رویکرد مقالهٔ حاضر صرفاً تفسیری نیست، بلکه تلاشی است برای صورت‌بندی فلسفی ـ الهیاتی نظریهٔ فطرت و به‌کارگیری آن در نقد مبانی انسان‌شناختی نیچه.

## ۱. مبانی نظری و مفهومی

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

### ۱-۱. مفهوم خودبنیادی انسان

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

لازم است میان خودبنیادی در سطح انسان‌شناختی و خودآیینی در حوزهٔ اخلاق تفاوت گذاشته شود. خودآیینی اخلاقی معمولاً به این معناست که انسان در عمل اخلاقی از عقل خود پیروی می‌کند و تابع فرمان‌های بیرونی نیست، اما همچنان می‌تواند به نوعی نظم عقلانی یا

ارزش‌های عام پایبند باشد. در مقابل، خودبنیادی انسان‌شناختی به سطحی عمیق‌تر مربوط می‌شود و ناظر به این ادعاست که انسان نه‌تنها در عمل، بلکه در اصل هویت و معنای وجودی خود نیز به هیچ مبنای فراتری نیاز ندارد (Taylor, 1989, pp. 27–52؛ خسروپناه و اسماعیل‌پور نیازی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۳).

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

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

### ۱-۲. نظریهٔ فطرت در الهیات اسلامی

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

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

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

## ۲. مبانی انسان‌شناسی نیچه

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

### ۳-۱. انکار ماهیت ثابت انسانی

انکار ماهیت ثابت انسانی یکی از بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی نیچه است؛ پیش‌فرضی که تقریباً در همهٔ دوره‌های فکری او، از نوشته‌های جوانی تا آثار متأخر، به اَشکال مختلفْ تکرار و بسط می‌یابد. نیچه بر این باور است که تصور «طبیعت انسان» به‌عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های ثابت، حاصل مشاهده‌ای دقیق نیست و تنها نتیجهٔ سلطهٔ الگوهای متافیزیکی و اخلاقی خاص بر تفکر فلسفی است. به زعم او، فیلسوفان با طرح چنین مفهومی،

بیش از آن‌که انسان را آن‌گونه که هست توصیف کنند، می‌کوشند آن را مطابق با نیازهای اخلاقی و ارزشی خود سامان دهند (نیچه، ۱۴۰۳، ص. ۱۴۱).

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

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

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

نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق انکار ذات ثابت انسان را با نگاهی تاریخی توضیح می‌دهد. او نشان می‌دهد که اموری مانند «مسئولیت»، «وجدان» و حتی تصور ما از «خود»، امور طبیعی و همیشگی نیستند، بلکه در طول تاریخ شکل گرفته‌اند. انسانی که امروز خود را مسئول می‌داند و دائماً رفتار و افکارش را زیر نظر می‌گیرد، حاصل سال‌ها تربیت، تنبیه و فشارهای اجتماعی است. به همین دلیل، آنچه معمولاً به‌عنوان ویژگی‌های درونی و تغییرناپذیر

انسان معرفی می‌شود، در واقع، نتیجهٔ تأثیر تدریجی نیروهای بیرونی است که اندک‌اندک درونی شده‌اند (Nietzsche, 2017, p. 141).

نیچه در چنین گفت زرتشت برای توضیح نگاه خود به انسان، از تصویرها و واژه‌هایی استفاده می‌کند که معنایی فراتر از ظاهرشان دارند. یکی از مهم‌ترینِ این تصویرها «پل» است. وقتی نیچه انسان را «پل» می‌نامد، منظورش این است که انسان مقصد نهایی نیست، بلکه وسیلهٔ عبور است. پل جایی برای توقف و ماندن نیست؛ ارزش آن در این است که امکان عبور از یک وضعیت به وضعیتی دیگر را فراهم می‌کند. به همین معنا، انسان نیز نباید خود را کامل و پایان‌یافته بداند، بلکه باید خود را مرحله‌ای بداند که از آن می‌توان و باید عبور کرد.

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

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

در مجموع، انکار ماهیت ثابت انسانی در اندیشهٔ نیچه به معنای نفی هر گونه چارچوب از پیش تعیین‌شده برای فهم انسان است. انسان، آن‌گونه که نیچه ترسیم می‌کند، موجودی است که هیچ تعریف نهایی‌ای او را در بر نمی‌گیرد. این بی‌ثباتی نشانهٔ زنده بودن انسان است. نیچه با کنار زدن تصور ذات ثابت، راه را برای فهمی سیال، تاریخی و قدرت‌محور از انسان می‌گشاید؛ فهمی که در آن، انسان همواره در حالِ شدن است و هیچ گاه به «آنچه باید باشد» فروکاسته نمی‌شود.

### ۲-۱. تقلیل انسان به اراده معطوف به قدرت

پس از کنار گذاشتن هر گونه ماهیت ثابت برای انسان، نیچه برای توضیح آنچه در ژرفای رفتار، اندیشه و زندگی انسانی جریان دارد، به مفهوم «ارادهٔ معطوف به قدرت» روی می‌آورد. این مفهوم را باید اصل تبیینی فراگیری فهم کرد که نیچه از طریق آن، هم انسان و هم جهان را توضیح می‌دهد.

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

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

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

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

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

نیچه توضیح می‌دهد که وقتی فرد یا گروهی توان اعمال قدرت مستقیم را ندارد، ممکن است ارزش‌هایی را برجسته کند که ناتوانی او را به فضیلت تبدیل می‌کند. در این حالت، اخلاق به ابزاری برای داوری، کنترل و حتی سلطهٔ غیرمستقیم بدل می‌شود. به همین دلیل، اخلاق‌هایی

که در ظاهر با قدرت، غلبه و برتری مخالفت می‌کنند، در لایه‌های پنهان خود همچنان درگیر همان میل بنیادین به تأثیرگذاری و چیرگی‌اند، اما این بار به شکلی پیچیده‌تر و پوشیده‌تر.

بر همین اساس، نیچه هر گونه تبیین انسان بر پایهٔ عقل ذاتی، وجدان فطری یا گرایش‌های از پیش نهاده‌شده را کنار می‌گذارد. از نظر او، چنین مفاهیمی بازماندهٔ سنت‌های متافیزیکی‌اند که می‌کوشند زندگی را قابل پیش‌بینی و مهارپذیر کنند. در مقابل، نیچه تصویری از انسان ارائه می‌دهد که در آن، کشمکش نیروها اصل اساسی است. انسان یک «منِ» یکپارچه نیست، بلکه میدان رویارویی اراده‌های گوناگونی است که گاه در هماهنگی و گاه در تضاد با یکدیگر عمل می‌کنند (Nietzsche, 2013, pp. 29-33).

این برداشت از انسان در یادداشت‌های متأخر نیچه که بعدها تحت عنوان ارادهٔ معطوف به قدرت گردآوری شدند، بُعد هستی‌شناختی پررنگ‌تری می‌یابد. در این نوشته‌ها، نیچه حتی تمایز سنتی میان روان‌شناسی و متافیزیک را کمرنگ می‌نماید و ارادهٔ معطوف به قدرت را اصلی تبیینی می داند که علاوه بر انسان، کل واقعیت را نیز تبیین می کند. در چنین افقی، انسان نمونه‌ای خاص از نحوهٔ عمل این اراده در سطحی پیچیده و خودآگاه است (Nietzsche, 2019, p. 209).

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

### ۲-۲. خودبنیادی ارزشی انسان

خودبنیادی ارزشی انسان در اندیشهٔ نیچه نتیجهٔ منطقی و ناگزیر دو پیش‌فرض بنیادین پیشین است: انکار هر گونه ماهیت ثابت انسانی و فروکاستن نیروی محرک انسان به ارادهٔ معطوف به قدرت. هنگامی که انسانْ فاقد سرشتِ از پیش تعریف‌شده باشد و هیچ اصل متعالی یا غایت نهایی‌ای بر زندگی او حاکم نباشد، تفسیر از ارزش به کانون تفکر فلسفی او منتقل می‌شود. نیچه

در این نقطه، یکی از رادیکال‌ترین مواضع تاریخ فلسفه را اتخاذ می‌کند: ارزش‌ها کشف نشده و داده نمی‌شوند، بلکه ساخته می‌شوند.

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

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

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

در این وضعیت، نیچه به‌شدت با هر تلاشی برای جایگزین کردن خدا با اصولی به‌ظاهر عقلانی یا جهان‌شمول مخالفت می‌کند. در فراسوی نیک و بد، او اخلاق‌های عقل‌گرا و انسان‌دوستانه را نیز ادامهٔ همان سنت متافیزیکی می‌داند که فقط لباس خود را عوض کرده‌اند. از نظر نیچه، حتی ارزش‌هایی چون برابری، شفقت یا خیر عمومی، اگر به‌عنوان معیارهای مطلق عرضه شوند، همچنان نوعی مرجع بیرونی را بر انسان تحمیل می‌کنند (نیچه، ۱۴۰۳، ص. ۶۷).

در چنین گفت زرتشت، ایدهٔ خودبنیادی ارزشی در قالب شخصیت زرتشت و آموزهٔ او دربارهٔ «آفرینش ارزش‌ها» به اوج می‌رسد. زرتشت آموزگار حقیقت‌های جاودان نیست، بلکه دعوت‌کننده به ارزش‌گذاری تازه است. او انسان را فرامی‌خواند که به‌جای اطاعت از ارزش‌های

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

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

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

نیچه در این است انسان، که می‌توان آن را نوعی تفسیر شخصیِ او از مسیر فکری‌اش دانست، خود را فیلسوفی معرفی می‌کند که وظیفه‌اش آماده کردن انسان برای یک دگرگونی اساسی است: دگرگونی‌ای که در آن، انسان از اطاعت از ارزش‌های آماده و تحمیل‌شده عبور می‌کند و به مرحلهٔ آفرینشِ ارزش‌های تازه می‌رسد. نیچه در این اثر بارها تأکید می‌کند که فلسفه‌اش خطاب به همه نیست، بلکه برای کسانی است که می‌توانند زندگی بدون تکیه بر قطعیت‌های مطمئن و پاسخ‌های از پیش آماده را تاب بیاورند.

از نظر نیچه، ارزش‌گذاری به دستِ خود انسان کار ساده یا دلخواهانه‌ای نیست. کسی که این راه را انتخاب می‌کند، دیگر نمی‌تواند مسئولیت معنا، خیر و شر را به دین، سنت یا جامعه واگذارد. او باید خود تصمیم بگیرد چه چیزی ارزش زیستن دارد و پیامدهای این تصمیم را نیز بپذیرد. به همین دلیل، نیچه این مسیر را وظیفه‌ای دشوار و پرهزینه می‌داند که تنها برخی انسان‌ها توان تحمل فشار، تنهایی و خطرهای آن را دارند (Nietzsche, 2007, p. 71).

در مجموع، انسان‌شناسی نیچه در این نقطه به اوج رادیکالیسم خود می‌رسد. انسان دیگر نه تابع طبیعتی ثابت است، نه مجری فرمان عقل یا دین، و نه پیرو ارزش‌های موروثی. او خود معیار می‌شود؛ معیاری که باید دائماً خود را بیازماید و از نو بسازد. این خودبنیادی ارزشی، هستهٔ اصلی تصویر نیچه از انسان مدرن است؛ تصویری که بدون فهم آن، نه نقد نیچه ممکن است و نه گفت‌وگوی جدی با الهیات اسلامی.

## ۳. نظریهٔ فطرت به‌عنوان مبنای انسان‌شناسی الهیات اسلامی

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

### ۳-۱. فطرت به‌مثابهٔ ساختار وجودی انسان

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

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

بر این اساس، فطرت پیش از آن‌که مفهومی تربیتی یا اخلاقی باشد، ناظر به ساختار وجودی انسان است. قرآن کریم در آیهٔ ﴿فِطْرَتَ اللّهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبدیلَ لِخَلقِ اللّه﴾ (روم/۳۰) از نحوه‌ای خاص از آفرینش انسان سخن می‌گوید که قابل تبدیل و دگرگونی نیست. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، فطرت را به‌عنوان «نحوهٔ خاص وجود انسان» تفسیر می‌کند، نَه مجموعه‌ای از

باورها یا گرایش‌های اکتسابی. از نظر ایشان، فطرت به این معناست که انسان با نوعی جهت‌گیری درونی نسبت به حقیقت و کمال آفریده شده است.

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

شهید مطهری نیز بر همین تمایز تأکید می‌کند. او فطرت را «سرمایهٔ اولیهٔ انسان» می‌داند که اگرچه در همهٔ انسان‌ها مشترک است، اما نحوهٔ بروز و شکوفایی آن یکسان نیست. به نظر مطهری، خطای برخی مکاتب جدید در این است که پویایی انسان را تنها با نفی هر گونه سرشت پیشینی توضیح می‌دهند، اما از منظر اسلامی، پویایی دقیقاً بر بستر فطرت معنا می‌یابد.

در این چارچوب، فطرت مانع تغییر و عامل جمود نیست و شرط امکان رشد انسانی است. انسان بدون فطرت فاقد جهت خواهد بود و تغییر او صرفاً تغییر شکل خواهد بود، نه حرکت به‌سوی کمال. بنابراین، فطرت به‌عنوان ساختار وجودی انسان، هم ثبات دارد و هم امکان شدن را در خود جای داده است (مطهری، ۱۴۰۱ الف، ص. ۴۸-۵۴).

### ۳-۲. نسبت فطرت با عقل، اراده و اختیار

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

علامه طباطبایی در تحلیل نفس انسان، عقل را قوه‌ای می‌داند که توان تشخیص کلیات و تمییز حق از باطل را دارد، اما تصریح می‌کند که عقل به‌خودی‌خود تعیین‌کنندهٔ ارزش نهایی نیست. عقل می‌تواند راه را نشان دهد، اما این‌که کدام راه ارزش پیمودن دارد، به گرایش‌های عمیق‌تری مربوط است که ریشه در فطرت دارند. از همین رو، در قرآن کریم گاه ناتوانی انسان

در فهم حقیقت، نه به فقدان عقل، بلکه به «قساوت قلب» یا «غفلت» نسبت داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۵۹-۶۳).

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

بنابراین، انسان‌شناسی اسلامی نه اراده را اصل تبیینی انسان می‌داند و نه عقل را. انسان موجودی است که در او تعادلی میان شناخت، گرایش و انتخاب برقرار شده است. این تعادلْ تصویر پیچیده‌تر و واقع‌بینانه‌تری از انسان ارائه می‌دهد و اجازه نمی‌دهد یکی از قوای انسانی جایگزین تمام حقیقت انسان شود.

### ۳-۳. فطرت و غایت‌مندی انسان

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

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

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

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

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

## ۴. نقد مبانی انسان‌شناسی خودبنیاد نیچه بر اساس نظریهٔ فطرت

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

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

### ۴-۱. رد پیش‌فرض ذات پایدار برای انسان

نیچه با انکار ماهیت ثابتِ انسانی می‌کوشد انسان را به موجودی سراسر «شدن» تبدیل کند؛ موجودی که هیچ جهت پیشینی، افق ذاتی یا حقیقت درونی ازپیش شکل‌گرفته‌ای ندارد (Carrollo, 2022, p. 74). این تصویر در نگاه نخست، جذاب به نظر می‌رسد، زیرا با آزادی، خلاقیت

و گریز از جمود پیوند می‌خورد. اما از منظر نظریهٔ فطرت، این انکار بیش از آن‌که راهگشا باشد، مسئله‌آفرین است.

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

انکار ماهیت ثابتِ انسان اگر بی‌وقفه و تا انتها دنبال شود، آرام‌آرام انسان‌شناسی را به‌سمت نوعی نسبی‌گرایی می‌برد؛ نسبی‌گرایی‌ای که در آن دیگر سخن گفتن از «حقیقت انسان» دشوار، و گاه بی‌معنا می‌شود. ریشهٔ این نگاه را می‌توان خیلی پیش‌تر، در اندیشهٔ سوفسطائیان یونان باستان یافت؛ جایی که پروتاگوراس[1] می‌گفت: انسان معیار همه‌چیز است. معنای این سخن ساده بود: آنچه درست یا نادرست به شمار می‌آید، نه به واقعیتی مستقل، بلکه به موقعیت و برداشت انسان بستگی دارد. حقیقت، به‌تدریج جای خود را به تفسیر می‌دهد.

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

اما مسئله از جایی آغاز می‌شود که این انکارْ پیامدهای خود را نشان می‌دهد. اگر انسان هیچ حقیقت ثابتی نداشته باشد، دیگر نمی‌توان با اطمینان گفت چه چیزی رشد است و چه چیزی سقوط. آنچه امروز «تعالی» نامیده می‌شود، فردا ممکن است نشانهٔ ضعف یا انحراف تلقی شود. در چنین وضعیتی، داوری دربارهٔ انسان معیاری ندارد و بر اساس سلیقه، قدرت یا

1. Protagoras

شرایط تاریخی انجام می‌گیرد. تغییرْ دیگر به‌خودی‌خود ارزشمند یا خطرناک نیست، فقط اتفاقی است که می‌افتد.

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

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

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

### ۴-۲. فروکاست انسان به ارادهٔ معطوف به قدرت

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

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

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

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

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

حتی گرایش به عدالت، آن‌گاه که به زیان شخصی تمام می‌شود، نمونهٔ دیگری از این میل‌های فطری است. انسانی که از حق خود می‌گذرد تا بی‌عدالتی رخ ندهد، یا کسی که در برابر ظلمی که سودی برای او ندارد می‌ایستد، الزاماً در پی کسب قدرت نیست. این رفتارها

نشان می‌دهد که در انسان، نوعی حساسیت درونی نسبت به «درست و نادرست» وجود دارد که نمی‌توان آن را به‌طور کامل به منطق غلبه فروکاست.

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

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

### ۴-۳. خودبنیادی ارزشی انسان

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

اومانیسمْ در این مرحله انسان را به جایگاه داور نهایی می‌نشاند. نتیجه آن است که ارزش‌ها دیگر از «کشف» به «تصمیم» تبدیل می‌شوند؛ خیر و شر ریشه در واقعیت انسان ندارد و صرفاً محصول انتخاب‌های انسانی تلقی می‌گردند که خود در معرض تغییر، فرسایش و بازتعریف دائمی‌اند (Leffler, 2016).

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

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

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

پیامد معرفتی این وضعیتْ کمتر از پیامد اخلاقی و فرهنگی آن نیست. وقتی حقیقت نیز به افق انسانی محدود می‌شود، معرفت به مجموعه‌ای از تفسیرهای هم‌عرض فرو می‌کاهد. در این

فضا، پرسش از «درست‌تر بودن» جای خود را به «قابل قبول‌تر بودن» می‌دهد. عقل دیگر داور نیست، بلکه ابزار است؛ ابزاری برای پیشبرد خواست‌ها، نه کشف واقعیت. نیچه این وضعیت را با دقتْ «نیهیلیسم»[2] می‌نامد، اما نکتهٔ مهم آن است که نیهیلیسم در این‌جا فراتر از بحرانی موقتی است و پیامد منطقی انسان‌محوریِ مطلق (Lewin, 2024).

در این نقطه، نظریهٔ فطرت با پرسشی بنیادین وارد می‌شود که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آن گذشت: آیا انسانی که خود در جست‌وجوی معناست می‌تواند منشأ نهایی معنا باشد؟ اگر انسان موجودی محدود، خطاپذیر و تاریخی است، چگونه می‌تواند معیار مطلق ارزش گردد، بی‌آن‌که ارزش‌ها را نیز گرفتار همان محدودیت‌ها کند؟ نظریهٔ فطرت نشان می‌دهد که کرامت انسان دقیقاً از آن‌جا آغاز می‌شود که او خود را در نسبت با حقیقتی فراتر از خواست و ارادهٔ خویش بفهمد. در غیر این صورت، انسان‌محوری به بار سنگینی می‌انجامد که انسان توان حمل آن را ندارد؛ باری که در نهایت به فرسودگی اخلاقی، تهی‌شدن معنا و سرگشتگی وجودی می‌انجامد.

## نتیجه‌گیری

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

در مقابل، تبیین فلسفی نظریهٔ فطرت در الهیات اسلامی نشان داد که این نظریه می‌کوشد هم ثبات و هم پویایی انسان را به‌طور هم‌زمان توضیح دهد. فطرت به‌عنوان ساختاری وجودی،

2. Nihilism

مبنایی درونی برای شناخت حقیقت، گرایش به خیر و جهت‌مندی به‌سوی کمال فراهم می‌آورد، بی‌آن‌که اختیار و امکان تحول انسان را نفی کند. بر این اساس، تغییر، انتخاب و رشد انسانی در نسبت با افقی معنادار فهم می‌شوند که امکان داوری میان کنش‌ها و ارزش‌ها را فراهم می‌سازد.

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

## ملاحظات اخلاقی


### حامی مالی

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


### مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول این مقاله محمد حیدری‌فرد است و برای نگارش و تحقیق آن از نویسندهٔ دیگری استفاده نشده است.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

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

### تعارض منافع

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

**پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

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

**بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها**

این پژوهش مبتنی بر تحلیل منابع کتابخانه‌ای و متون فلسفیِ منتشرشده است.

**سپاسگزاری**

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

## فهرست منابع

**قرآن کریم**

۱.اسماعیل‌پور نیازی، حسن. (۱۳۸۹ش). **انسان‌شناسی** (چلچراغ حکمت، دفتر دوم؛ چ. ۳). تهران: کانون اندیشهٔ جوان.

۲.اوستادی، الهام؛ شریعتی نیاسر، حامد؛ شاکری، سید محمدتقی. (۱۴۰۴ش). تحلیل انتقادی نظریهٔ سارتر دربارهٔ فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659.

۳.ایمانی، محسن، و کرامتی، معصومه. (۱۳۸۶ش). تبیین و نقد نظریهٔ انسان برتر نیچه و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت. **روان‌شناسی و علوم تربیتی**، (۷۵)، ۱۰۵-۱۲۲.

۴.جوادی، محسن؛ عظیمی‌دخت، حسین؛ صحرایی، کمال؛ قاین‌ابراهیم‌آبادی، ملیحه. (۱۴۰۴ش). استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیهٔ فطرت. **علوم قرآن و حدیث**، ۵۷(۱)، ۴۳-۶۹. https://doi.org/10.22067/jquran.2025.86257.1652.

۵.جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ فطرت در قرآن** (ج. ۱۲). قم: اسراء.

۶.خسروپناه، عبدالحسین؛ اسماعیل‌پور نیازی، حسن. (۱۳۹۲ش). **انسان‌شناسی اسلامی**. قم: نشر معارف.

۷.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸ش). **تفسیر المیزان**، (ترجمهٔ محمدباقر موسوی؛ چ. ۱۱، ۲۰جلدی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۸.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). **انسان از آغاز تا انجام**، (چ. ۲). قم: بوستان کتاب.

۹.فقیهی، قادر؛ نوروزی، حسین؛ جوانپور هروی، عزیز. (۱۴۰۳ش). بررسی تطبیقی اندیشهٔ سیاسی نیچه و مطهری با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی آن‌ها. **معرفت و بصیرت اسلامی**، ۴، ۶۰-۴۴.

۱۰.مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۰ش). **معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۱.مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ الف). **فطرت**، (چ. ۳۶). تهران: صدرا.

۱۲.مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ ب). **فطرت در قرآن**، (چ. ۳). تهران: صدرا.

۱۳.نیچه، فریدریش. (۱۳۹۹ش). **حکمت شادان**، (ترجمهٔ محبوبه حاجیان‌نژاد. چ. ۱). تهران: نیک فرجام.

۱۴.نیچه، فریدریش. (۱۴۰۰ش). **دربارهٔ حقیقت و ناحقیقت؛ نوشته‌های منتخب**، (ترجمهٔ نیلوفر آقاابراهیمی. چ. ۳). تهران: تمدن علمی.

۱۵.نیچه، فریدریش. (۱۴۰۱ش). **انسانی، بسیار انسانی**، (ترجمهٔ عباس کاشف. چ. ۳). تهران: فرزان روز.

۱۶.نیچه، فریدریش. (۱۴۰۲ش). **غروب بتان**، (ترجمهٔ مسعود. انصاری. چ. ۱۲). تهران: جامی.

۱۷.نیچه، فریدریش. (۱۴۰۳ش). **فراسوی نیک و بد**، (ترجمهٔ سعید فیروزآبادی. چ. ۱۰). تهران: جامی.
۱۸.نیچه، فریدریش. (۱۴۰۴ الف). **چنین گفت زرتشت**، (ترجمهٔ داریوش آشوری. چ. ۵۵). تهران: آگاه.
۱۹.نیچه، فریدریش. (۱۴۰۴ ب). **تبارشناسی اخلاق**، (ترجمهٔ داریوش آشوری. چ. ۲۳). تهران: آگاه.
20.Agatonović, M. (2025). ***Nietzsche's ethics and critique of morality*** (SpringerBriefs in Philosophy). Springer.
21.Craig, E. (Ed.). (2000). ***Concise Routledge encyclopedia of philosophy***. London: Routledge.
22.Carollo, B. (2022). Nietzsche and transhumanism: A reassessment. ***The Agonist***, 16(2), 67-81. https://doi.org/10.33182/agon.v16i2.2800.
23.Huddleston, A. (2024). ***Nietzsche on values. Philosophy Compass***, 19, e70006. https://doi.org/10.1111/phc3.70006.
24.Leffler, O. (2016). The foundations of agency—and ethics? ***Philosophia***, 44, 547-563. https://doi.org/10.1007/s11406-016-9702-2.
25.Lewin, M. (2024). Nietzsche was no perspectivist. ***Philosophies***, 9(1), 9. https://doi.org/10.3390/philosophies9010009.
26.Nietzsche, F. (2001). ***The gay science*** (J. Nauckhoff & A. Del Caro, Trans.; A. Del Caro, Ed.). Cambridge University Press.
27.Nietzsche, F. (2005). ***Thus spoke Zarathustra*** (G. Parkes, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1883-1885)
28.Nietzsche, F. (2007). ***Ecce homo: How one becomes what one is*** (D. Large, Trans.). Oxford University Press.
29.Nietzsche, F. (2013). ***Beyond good and evil*** (H. Zimmern, Trans.). Project Gutenberg. https://www.gutenberg.org/ebooks/4363.
30.Nietzsche, F. (2017). ***Nietzsche: On the Genealogy of Morality and Other Writings.*** (C. Diethe, Trans., K. Ansell-Pearson, Ed.) (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
31.Nietzsche, F. (2019). ***The will to power*** (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.; R. J. Hollingdale, Ed.). Penguin Classics.
32.Prescott-Couch, A. (2024). Nietzsche and the significance of genealogy. ***Mind***, 133(531), 623-650. https://doi.org/10.1093/mind/fzae008.
33.Rowthorn, D. (2017). Nietzsche's cultural elitism. ***Canadian Journal of Philosophy***, 47(1), 97-115. https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1233381.

34.Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2024). Nietzsche's moral and political philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy*** (Fall 2024 Edition). https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/.

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

## Resources


1.Agatonović, M. (2025). ***Nietzsche's ethics and critique of morality***. Springer.

2.Carollo, B. (2022). Nietzsche and transhumanism: A reassessment. ***The Agonist***, 16(2), 67–81. https://doi.org/10.33182/agon.v16i2.2800

3.Craig, E. (Ed.). (2000). ***Concise Routledge encyclopedia of philosophy***. Routledge.

4.Faghīhī, Q., Nowrūzī, H., & Javānpūr Harawī, A. (2024). Barrasī-ye taṭbīqī-ye andīsheh-ye siyāsī-ye Nietzsche va Muṭahharī bā tākīd bar mabānī-ye ensān-shenākhtī-ye ānhā (A comparative study of Nietzsche's and Muṭahharī's political thought with emphasis on their anthropological foundations). ***Maʿrefat va Baṣīrat-e Eslāmī***, 4, 44–60. [In Persian]

5.Huddleston, A. (2024). ***Nietzsche on values. Philosophy Compass***, 19, e70006. https://doi.org/10.1111/phc3.70006

6.Ismāʿīlpūr Niyāzī, H. (2010). ***Ensān-shenāsī*** (Chelcherāgh-e Ḥekmat, Daftar-e Dovvom) (Anthropology: The lantern of wisdom, Vol. 2). Kanūn-e Andīsheh-ye Javān. [In Persian]

7.Jawādī, M., ʿAẓīmīdukht, H., Ṣahrāʾī, K., & Qāʾen-Ibrāhīm-Ābādī, M. (2025). estinbāṭī az naqsh-e feṭrat dar maʿrefat-shenāsī va taḥaqquq-e feʿl-e akhlāqī bā takyeh bar āyeh-ye feṭrat (An analysis of the role of fiṭrah in epistemology and moral action based on the verse of fiṭrah). ***ʿUlūm-i Qurʾān va Ḥadīth***, 57(1), 43–69. https://doi.org/10.22067/jquran.2025.86257.1652 [In Persian]

8.Jawādī Āmulī, ʿA. (2011). ***Tafsīr-e mawḍūʿī-ye Qurʾān-e Karīm: Feṭrat dar Qurʾān*** (Thematic exegesis of the Qurʾān: Fiṭrah in the Qurʾān). Qom: Isrāʾ. [In Persian]

9.Khosrowpanāh, ʿA., & Ismāʿīlpūr Niyāzī, H. (2013). ***Insān-shenāsī-ye Eslāmī*** (Islamic anthropology). Qom: Maʿāref. [In Persian]

10.Leffler, O. (2016). The foundations of agency—and ethics? ***Philosophia***, 44, 547–563. https://doi.org/10.1007/s11406-016-9702-2

11.Lewin, M. (2024). Nietzsche was no perspectivist. ***Philosophies***, 9(1), 9. https://doi.org/10.3390/philosophies9010009

12.Miṣbāḥ Yazdī, M.-T. (2021). ***Maʿāref-e Qurʾān: Khudā-shenāsī, keyhān-shenāsī, ensān-shenāsī*** (Qurʾānic doctrines: Theology, cosmology, anthropology). Qom: Muʾassaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]

13.Muṭahharī, M. (2022a). ***Feṭrat***. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

14.Muṭahharī, M. (2022b). ***Feṭrat dar Qurʾān*** (Fiṭrah in the Qurʾān) (3rd ed.). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

15.Nietzsche, F. (2001). ***The gay science*** (J. Nauckhoff & A. Del Caro, Trans.; A. Del Caro, Ed.). Cambridge University Press.

16.Nietzsche, F. (2005). ***Thus spoke Zarathustra*** (G. Parkes, Trans.). Oxford University Press.

17.Nietzsche, F. (2007). ***Ecce homo: How one becomes what one is*** (D. Large, Trans.). Oxford University Press.

18.Nietzsche, F. (2013). ***Beyond good and evil*** (H. Zimmern, Trans.). Project Gutenberg.

19.Nietzsche, F. (2017). ***On the genealogy of morality and other writings*** (C. Diethe, Trans.; K. Ansell-Pearson, Ed.) (3rd ed.). Cambridge University Press.

20.Nietzsche, F. (2019). ***The will to power*** (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.; R. J. Hollingdale, Ed.). Penguin Classics.

21.Nietzsche, F. (2020). ***Ḥikmat-e shādān*** (The gay science) (M. Ḥājiyān-Nejād, Trans.). Tehran: Nīk-Farjām. [In Persian]

22.Nietzsche, F. (2021). ***Darbāreh-ye ḥaqīqat va nā-ḥaqīqat: Neveshteh-hā-ye muntakhab*** (On truth and lies: Selected writings) (N. Āqā-Ibrāhīmī, Trans.). Tehran: Tamaddun-e ʿIlmī. [In Persian]

23.Nietzsche, F. (2022). ***Ensānī—Besyār Insānī*** (Human, all too human) (ʿA. Kashaf, Trans.). Tehran: Farzān-e Rūz. [In Persian]

24.Nietzsche, F. (2023). ***Ghurūb-e botān*** (Twilight of the idols) (M. Anṣārī, Trans.). Tehran: Jāmī (Muṣaddeq). [In Persian]

25.Nietzsche, F. (2024). ***Farāsū-ye nīk va bad*** (Beyond good and evil) (S. Fīrūzābādī, Trans.). Tehran: Jāmī (Muṣaddaq). [In Persian]

26.Nietzsche, F. (2025a). ***Chenīn guft Zartusht*** (Thus spoke Zarathustra) (D. Āshūrī, Trans.). Tehran: Āgāh. [In Persian]

27.Nietzsche, F. (2025b). ***Tabār-shenāsī-ye akhlāq*** (On the genealogy of morality) (D. Āshūrī, Trans.). Tehran: Āgāh. [In Persian]

28.Ūstādī, E., Sharīʿatī-Neyāsar, H., & Shākerī, S. M. T. (2025). Taḥlīl-e enteqādī-ye naẓariyyeh-ye Sartre darbāreh-ye feṭrat va tabyīn-e dīdgāh-e Qurʾānī (Critical analysis of Sartre's theory of fiṭrah and explanation of the Qurʾānic perspective). ***Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī***, 36, 191-224. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659 [In Persian]

29.Prescott-Couch, A. (2024). Nietzsche and the significance of genealogy. ***Mind***, 133(531), 623–650. https://doi.org/10.1093/mind/fzae008

30.Rowthorn, D. (2017). Nietzsche's cultural elitism. ***Canadian Journal of Philosophy***, 47(1), 97–115. https://doi.org/10.1080/00455091.2016.1233381

31.Leiter, B. (2024). Nietzsche's moral and political philosophy. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy*** (Fall 2024 ed.). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/nietzsche-moral-political/

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

33.Ṭabāṭabāʾī, M.-Ḥ. (1999). ***Tafsīr al-Mīzān*** (The balance in the exegesis of the Qurʾān) (M.-B. Mūsawī, Trans.). Qom: Daftar-e Inteshārāt-e Eslāmī. [In Persian]

34.Ṭabāṭabāʾī, M.-Ḥ. (2009). ***Ensān az āghāz tā anjām*** (Man from beginning to end). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# The Unity of Theoretical and Practical Reason in Light of Mullā Ṣadrā's Fuzzy Anthropology

Kokab Darabi [1] | Ḥāmid ʿAlīzādah [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: k.darabi@umz.ac.ir
2. Ph.D. Student in Transcendent Philosophy (Hikmat Muta'aliyah), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: d.alizadeh63@gmail.com

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 3 December 2025
Revised: 22 December 2025
Accepted: 29 December 2025
Available Online: 08 February 2026

**Keywords**
Fuzzy anthropology, theoretical reason, practical reason, principiality of existence (*aṣālat al-wujūd*), graded existence (*tashkīk al-wujūd*), Mullā Ṣadrā.

## Abstract

*The relationship between the soul and the body is one of the most fundamental issues in philosophical anthropology. Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, grounding reality in the principiality of existence (aṣālat al-wujūd) as a unitary, graded, and fuzzy reality, offers a novel approach to this problem. In this view, the human being is a fluid, fuzzy reality in which the soul and the body constitute two levels of a single existence. The present study, employing a descriptive-analytical method and drawing on Mullā Ṣadrā's principal works, examines the consequences of this fuzzy anthropology for the relationship between theoretical and practical reason. The findings indicate that the foundation of Ṣadrian philosophy rests on the principiality of existence as a graded and fuzzy reality. The human being is a unitary, graded reality called "soul" from one aspect and "body" from another; the soul is the product of the body's substantial motion (al-ḥarakah al-jawharīyyah), and their relation is one of union and ultimately unity. On the basis of the rule "the soul in its unity is all powers" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā) and the fuzzy view of the human being, any absolute demarcation among the soul's faculties is eliminated. The conventional distinction between theoretical reason (the faculty of cognition) and practical reason (the faculty of motivation) is transformed: they are two dimensions of a single reality called "reason," just as soul and body are two levels of a single reality. Contemplation is the higher level of action, and action is the lower level of contemplation. The goal of both is one: existential perfection and nearness to God. The study concludes that Mullā Ṣadrā's fuzzy anthropology, by moving beyond Aristotelian binary logic, leads to the ontological unity of soul and body and, consequently, to the essential unity of theoretical and practical reason.*

**Cite this article:** Darabi, K.; ʿAlīzādah, H. (2026). The Unity of Theoretical and Practical Reason in Light of Mullā Ṣadrā's Fuzzy Anthropology. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 191-220. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7866.1684

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

# Extended Abstract

## Introduction

The relationship between the soul and the body is one of the most fundamental issues in philosophical anthropology. Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, grounding reality in the principiality of existence (aṣālat al-wujūd) as a unitary, graded, and fuzzy reality, offers a novel approach to this problem. In this view, the human being is a fluid, fuzzy reality in which the soul and the body are two levels of a single existence. Despite previous research on Ṣadrian anthropology and several attempts to provide a fuzzy reading of his philosophy, no study has directly examined the consequences of this fuzzy view for the relationship between theoretical and practical reason. The main question of this research is: if we accept the human being as a unitary, fuzzy, and graded reality, can we still draw a sharp, dualistic boundary between theoretical and practical reason? The hypothesis is that Mullā Ṣadrā's fuzzy anthropology leads to the dissolution of the ontological distinction between the soul and the body and, consequently, to the essential and hierarchical unity of theoretical and practical reason. The aim of this research is to analyse the effect of Mullā Ṣadrā's graded and fuzzy view of human reality on his final conception of theoretical and practical reason.

## Method

This research adopts a descriptive-analytical method grounded in a close reading of Mullā Ṣadrā's principal works, including al-Asfār al-arbaʿah, Mafātīḥ al-ghayb, al-Shawāhid al-rubūbiyyah, and Sharḥ uṣūl al-Kāfī. The term "fuzzy" is not employed here in its strict mathematical-logical sense; rather, it functions as a conceptual model articulated through three principles: the rejection of absolute dichotomies, the acceptance of continuity and spectrum, and the description of phenomena by degrees. Accordingly, the anthropological foundations of Ṣadrian philosophy are analysed at two levels: general principles—the principiality of existence (aṣālat al-wujūd), the gradation of existence (tashkīk al-wujūd), and substantial motion (al-ḥarakah al-jawharīyyah)—and specific principles—the rule that "the soul in its unity is all powers" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā) and the corporeal origination of the soul (al-ḥudūth al-jismānī).

## Findings

The findings show that the foundation of Mullā Ṣadrā's philosophy is based on the principiality of existence as a graded and fuzzy reality. From this perspective, the human being is a unitary, graded, fuzzy reality that is called "soul" from one aspect and "body" from another. The soul is the product of the body's substantial motion, and the relationship between the two is not dualistic but one of union (ittiḥād) and ultimately unity (waḥdah); the body is the lower, corporeal level of the soul, and the soul is the higher, spiritual level of the body.

Based on the rule that "the soul in its unity is all powers" and by relying on the fuzzy view of the human being, any absolute demarcation among the soul's faculties is eliminated. The conventional distinction between theoretical reason (the faculty of cognition) and practical reason (the faculty of motivation) is transformed in Ṣadrian thought. These two are not two separate faculties, but rather two dimensions or two levels of a single reality called "reason" (ʿaql)—just as the soul and the body are two levels of a single reality. Contemplation (naẓar) is considered the higher level of action, and action is the lower level of contemplation. Theoretical reason is concerned with the perception of universals and the truths of existence, while practical reason is the same rational reality at a lower level, manifested in the realm of bodily motivation and the particulars of action. The goal of both is one: attaining existential perfection and nearness to God.

For Mullā Ṣadrā, reason has a unitary identity: it both perceives truths and motivates toward them. The motivator and the perceiver are one.

## Conclusion

This research has shown that Mullā Ṣadrā's fuzzy anthropology, by moving beyond Aristotelian binary logic, leads to the ontological unity of the soul and the body and, consequently, to the essential unity of theoretical and practical reason. The substantial distinction between these two types of reason disappears and is replaced by a hierarchical, graded relationship. In this system, contemplation is the higher level of action, and action is the lower level of contemplation. Three important philosophical implications of this view are: (1) the integration of knowledge and action within an existential continuum; (2) the integrated existential perfection of the human being toward nearness to God; and (3) flexibility in explaining the multiple existential levels of the human being without resorting to dualism. This fuzzy perspective is not only a profound achievement in Islamic philosophy, but can also be effective in the dialogue between Islamic philosophy and contemporary philosophies as well as in the modern humanities.

### *Author Contributions*

All authors had equal roles and approved the final version.

### *Data Availability Statement*

This research is based exclusively on published philosophical texts. No new empirical data were collected or analysed. All sources are fully cited in the reference list.

### *Acknowledgements*

The authors thank all those who contributed to the formation of this article.

### *Ethical Considerations*

The authors affirm that, in writing this article, they have avoided any form of research misconduct, including data fabrication, falsification, and plagiarism.

***Funding***

This article has received no specific support from any funding agencies in the public, commercial, or non-profit sectors.

***Conflict of Interest***

The authors declare that they have no conflict of interest in writing this article.

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

In preparing this article, the authors used ChatGPT for the purpose of translating and editing the Persian abstract into English. After using this tool, the authors reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the published content.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# وحدت عقل نظری و عملی در پرتو انسان‌شناسی فازی ملاصدرا

کوکب دارابی [۱] ✉ | حامد علیزاده [۲]

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: k.darabi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: d.alizadeh63@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

**کلیدواژه‌ها**

اندیشه فازی، صدرالمتألهین، نفس، بدن، عقل نظری، عقل عملی.

## چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل تأثیر نگاه تشکیکی و فازی ملاصدرا به حقیقت انسان بر دیدگاه نهایی وی دربارهٔ عقل نظری و عملی انجام شده است. روش تحقیق توصیفی ـ تحلیلی و با مراجعه به متون اصلی صدرایی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بنیاد فلسفهٔ صدرا بر «اصالت وجود» به‌مثابهٔ حقیقتی مشکّک و ذومراتب (فازی) استوار است. از این منظر، انسان نیز حقیقتی واحد، ذومراتب و فازی است که به یک اعتبار «نفس» و به اعتباری دیگر «بدن» نامیده می‌شود. نفس محصول حرکت جوهری بدن است و رابطهٔ این دو، نَه دوگانگی، بلکه «اتحاد» و در نهایتْ «وحدت» است؛ بدن مرتبهٔ نازل و جسمانی نفس، و نفس مرتبه عالی و روحانی بدن است. بر این اساس و با تکیه بر اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، این مقاله استدلال می‌کند که نگاه فازی به انسان، مانع از خط‌کشی مطلق میان قوای نفس می‌شود. در نتیجه، تمایز رایج بین عقل نظری (قوهٔ مدرک) و عقل عملی (قوهٔ محرک) در اندیشهٔ صدرا دگرگون می‌گردد. این دو، دو بُعد یا دو مرتبه از یک حقیقت واحد به نام «عقل» هستند، همان‌گونه که نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت واحدند. بنابراین، نظر مرتبهٔ عالی عمل، و عمل مرتبهٔ نازل نظر تلقی می‌شود. غایت هر دو نیز یکی است: رسیدن به کمال وجودی و قرب الهی. این تحقیق نشان می‌دهد که انسان‌شناسی فازی صدرا به وحدت وجودشناختی نفس و بدن و در پی آن، به وحدت هویتی عقل نظری و عملی منجر می‌شود.

**استناد:** دارابی، کوکب؛ علیزاده، حامد. (۱۴۰۴). وحدت عقل نظری و عملی در پرتو انسان‌شناسی فازی ملاصدرا. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۱۹۱-۲۲۰.

https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7866.1684

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

موضوع رابطهٔ نفس و بدن به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین و پردامنه‌ترین مسائل انسان‌شناسی فلسفی، از دیرباز کانون تأمل اندیشمندان بوده است. این دغدغه از معرفت‌خواهی سقراطی تا جستارهای پیچیدهٔ معاصر، همواره محوری اساسی در سپهر تفکر بشری را شکل داده و مکاتب گوناگونی را پدید آورده است. در این میان، حکمت متعالیهٔ ملاصدرا با بنیان‌گذاری منظومه‌ای نوین، نقشی ممتاز در غنابخشی و تعالیِ این عرصه ایفا کرده است. صدرالمتألهین با وام گرفتن از میراث پیشینیان و آفرینش ایده‌های بدیع، «خودشناسی» یا شناخت نفس را سنگ بنای هر معرفت راستینی، به‌ویژه شناخت اعلی مراتب هستی، می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج.۸، ص.۲۲۴).

مبنای فلسفهٔ صدرایی اصالت وجود است که خود حقیقتی واحد، ذومراتب و تشکیک‌پذیر است. این ویژگی به حکمت متعالیه وجهی «فازی» می‌بخشد، به این معنا که در تحلیل پدیده‌ها به‌جای دوگانه‌های مطلق (سیاه/سفید)، طیفی از مراتب و درجات (طیف خاکستری) را می‌پذیرد. بر این اساس، فهم دقیق دیدگاه صدرا در مسئلهٔ کلیدی ارتباط نفس و بدن، تنها از طریق بررسی مبانی فلسفی او و تحلیل انسان‌شناسی مبتنی بر آن مبانی ممکن می‌گردد.

در سال‌های اخیر پژوهش‌های ارزنده‌ای دربارهٔ انسان‌شناسی صدرایی و نسبت نفس و بدن انجام شده است، از جمله مقالهٔ «رابطهٔ نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا» (یوسفی، ۱۳۹۰) و مقالهٔ «بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» (روحی؛ حسینی، ۱۴۰۴). نیز دربارهٔ عقل نظری و عملی نزد ملاصدرا مقالاتی وجود دارد، مانند مقالهٔ «جایگاه عقل عملی در استکمال عقل نظری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا» (رئیسی و همکاران، ۱۴۰۳)، و حتی تلاش‌هایی برای خوانش فازی از فلسفهٔ او صورت گرفته است مانند مقالهٔ «بازخوانی دیدگاه ملاصدرا در مسئلهٔ علم با رویکرد منطق فازی» (کریمی و همکاران، ۱۴۰۳) و مقالهٔ «تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرایی» (نظامی و همکاران، ۱۴۰۳)، اما مقاله‌ای که ناظر به پرسش‌های اساسی مقالهٔ حاضر باشد یافت نشد. به همین جهت، نقطهٔ کانونی و نوآوری این مقاله، بررسی پیامدها و تأثیرات مستقیم همین «نگاه فازی» به انسان، بر دیدگاه نهایی صدرا دربارهٔ ماهیت و نسبت عقل نظری و عقل عملی است.

پرسش اصلی این است: آیا با پذیرش انسان به‌مثابهٔ حقیقتی واحد، فازی و ذومراتب که در آن، نفس و بدن در وحدتی تشکیکی قرار دارند، می‌توان همچنان مرزی قاطع و دوگانه میان

عقل نظری و عملی ترسیم کرد؟ این مقاله در پی اثبات این فرضیه است که انسان‌شناسی فازی صدرا به انحلال تمایز هستی‌شناختی میان نفس و بدن و در نتیجه، به وحدت هویتی و سلسله مراتبیِ عقل نظری و عملی می‌انجامد.

### ۱. منطق فازی (منطق مبهم)

در دنیای امروز، منطق فازی،[1] که از واژه‌ای انگلیسی به معنای «مبهم» و «نامشخص» گرفته شده،[2] به‌عنوان یکی از رویکردهای نوین در علم منطق مطرح است. شکل‌گیری این منطق در آغاز سدهٔ بیستم، متأثر از دو رویداد مهم بود: نخست، پارادوکس‌های مطرح‌شده توسط برتراند راسل دربارهٔ منطق ارسطویی. راسل معتقد بود که منطق سنتی به‌عادت، فرض را بر دقت نمادها می‌گذارد و از همین رو «تنها برای یک زندگی ماورای طبیعی معتبر است، نه برای این زندگی خاکی» (بارت، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶). دوم، کشف اصل عدم قطعیت توسط ورنر هایزنبرگ در فیزیک کوانتوم که باور جزمی به قطعیت در علوم را متزلزل کرد و نشان داد حتی در فیزیک حقیقتِ گزاره‌ها ممکن است تابع درجات باشد (بارت، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶).

در سال ۱۹۶۵، پروفسور لطفعلی‌زاده (زادهٔ ۱۲۹۹ش)، استاد ایرانی‌الاصل دانشگاه برکلی و از پیشگامان این حوزه، مقاله‌ای با عنوان «مجموعه‌های فازی»[3] در مجلهٔ اطلاعات و کنترل منتشر کرد. او در این مقاله از منطق چندارزشی یان لوکاسیه‌ویچ[4] (۱۹۳۰) برای تحلیل مجموعه‌ها و گروه‌های اشیا بهره برد و نام «فازی» (به معنای مبهم و نامشخص) را بر این نوع از مجموعه‌ها نهاد و بدین ترتیب، منطق فازی را به‌طور رسمی بنیان گذاشت.

هدف منطق فازی ارائهٔ چارچوبی برای مواجهه با واقعیت‌ها و مفاهیم نسبی، دارای شدت و ضعف، نامشخص، مبهم و غیردقیق است؛ مفاهیمی همچون خوب و بد، زیبا و زشت، قوی و ضعیف، منظم و نامنظم. در مقابل، منطق ارسطویی بر نظام دوارزشی (صفر و یک، درست و

---

1. Fuzzy

۲. ریشه‌های منطق فازی در منطق کلاسیک هم موجود است، آن‌جا که در مورد مفاهیم متواطی و مشکک صحبت می‌کنیم. البته مفهوم بما هو مفهوم، مشکک نیست، بلکه این مصداق و مابازای مفاهیم است که می‌تواند مشکک باشد. با این توضیح، مفاهیم در منطق قدیم یا جزئی هستند یا کلی، و مفاهیم کلی یا متواطی هستند یا مشکک. مفاهیم و حقایق مشکِک، اموری‌اند نسبی و دارای شدت و ضعف.

3. Fuzzy Sets

۴. منطق‌دان معروف لهستانی

نادرست، سیاه و سفید) استوار است؛ نظامی که در آن صدق هر گزاره تنها به دو ارزش ایجاب یا سلب محدود می‌شود. اما منطق فازی که گاه «منطق خاکستری» نامیده می‌شود، به دلیل سروکار داشتن با امور تشکیکی و نسبی، امکان بی‌نهایت ارزش میان‌بین را فراهم می‌آورد. این منطق با ارزش‌گذاری نسبی گزاره‌ها و مفاهیم، تطابق بیشتری با دنیای واقعی دارد و توانسته است نگرش انسان به واقعیت‌های جهان را متحول کند. ادعای اصلیِ آن این است که بسیاری از حقایق و پدیده‌های جهان به دلیل پیوستگی و تشکیکی بودن، با منطق ارسطویی که همه‌چیز را تنها در چارچوبی ثابت از «درست یا نادرست» می‌بیند، قابل توصیف و ارزش‌گذاری نیستند.

گزاره های دربردارندهٔ مفاهیم نسبی زمینهٔ ارزش‌گذاری فازی در صدق و کذب را فراهم می‌آورد، زیرا اگر جهات، کیفیت یا کمیت آن‌ها را دقیقاً مشخص کنیم، از دو حالت سلب یا ایجاب خارج نخواهند بود و ام‌القضایا یا قاعدهٔ امتناع تناقض در هر گزاره‌ای پابرجاست. اما مسئلهٔ اصلی این‌جاست که در تحلیل گزاره‌های منطقی و فلسفی، باید بتوان به سایه‌های نامحدودِ خاکستری نیز که میان سیاه و سفید جای دارند توجه کرد.

### ۲. نگاه فازی صدرا به ارتباط میان نفس و بدن

بهتر است تبیین شود که «چگونه معنای منطقی فازی به هستی‌شناسی صدرایی تسری یافته است؟». پاسخ به این پرسش در گرو فهم یک انتقال مفهومی از حوزهٔ منطق گزاره‌ها به حوزهٔ ساختار واقعیت است. در منطق فازی، ارزش صدق گزاره‌ها در یک طیف پیوسته بین صفر و یک قرار می‌گیرد و این نقدی است بر منطق دوارزشیِ ارسطویی که جهان را تنها در قالب سیاه و سفید می‌دید. این الگوی بنیادین، یعنی نفی مرزهای مطلق و پذیرش طیف‌های پیوسته است که از منطق فازی استخراج و به هستی‌شناسی ملاصدرا تسری داده شده است.

در حکمت متعالیه، حقیقتِ وجودْ واحد، اما «مشکک» و ذومراتب است. این بدان معناست که مراتب مختلف هستی، از ماده تا عقل، نه موجوداتی جداگانه و متباین، بلکه جلوه‌های حقیقتی واحد با درجات متفاوت از شدت و ضعف هستند. این ساختار دقیقاً منطق «طیف» را به‌جای منطق «دوگانه» می‌نشاند. برای نمونه، رابطهٔ نفس و بدن نه رابطهٔ دو موجودِ جدا (مانند مرغ و قفس)، بلکه وحدت وجودی یک حقیقت در دو مرتبهٔ نازل و عالی است. بدن مرتبهٔ نازل و جسمانی نفس، و نفس مرتبهٔ عالی و روحانی همان بدن است. همین الگو در

نسبت عقل نظری و عملی نیز جاری است: این دو دو قوهٔ جداگانه نیستند، بلکه دو بُعد یا دو مرتبه از حقیقتی واحد به نام «عقل» هستند.

بنابراین، صرف «تشکیکی بودن» برای استفاده از واژهٔ فازی به معنای دقیق ریاضی ـ منطقیِ آن کافی نیست، زیرا منطق فازی به گزاره‌ها و ارزش صدق آن‌ها مربوط است، نه به ساختار عینی وجود. اما آنچه این تسری را در این مقاله موجه می‌سازد، استفاده از «فازی» در معنایی فلسفی و گسترده به‌عنوان یک الگوی مفهومی است. این الگو بر سه اصل استوار است: ۱. نفی دوگانه‌های مطلق؛ ۲. پذیرش پیوستگی و طیف؛ ۳. توصیف پدیده‌ها با درجات. ازآن‌جاکه نظام هستی‌شناختی صدرا واجد همهٔ این ویژگی‌هاست، می‌توان از «انسان‌شناسی فازی» یا «هستی‌شناسی فازی» در اندیشهٔ او سخن گفت. هدف این تسری نَه خلط دو حوزه، بلکه بهره‌گیری از زبانی نو برای تبیین ساختار سیال و یکپارچهٔ حکمت متعالیه و غنابخشی به گفت‌وگوی فلسفهٔ اسلامی با مفاهیم معاصر است.

### ۲-۱. مبانی انسان‌شناسی صدرایی

دیدگاه صدرالمتألهین دربارهٔ چگونگی ارتباط نفس و بدن بر اصول مشخص فلسفی او استوار است. مهم‌ترین مبانی صدرا در تبیین این رابطه را می‌توان در دو دستهٔ اصول عام و اصول خاص جای داد:

- اصول عام: شامل اصالت وجود و فروعات آن مانند تشکیک وجود و حرکت وجودی.
- اصول خاص: شامل اصولی چون وحدت قوای نفس و حدوث جسمانی نفس.

#### ۲-۱-۱. مبانی عام

##### ۲-۱-۱-۱. اصالت وجود

اصالت وجود بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه است و همهٔ مسائل این حکمت، از جمله انسان‌شناسی صدرایی، به‌گونه‌ای با آن پیوند دارد. از منظر صدرا، ازآن‌جاکه حقیقت هر موجودی عبارت است از وجود خاص آن موجود، لذا خودِ وجود برای عینی و خارجی بودن، از خود آن چیز، بلکه از همه‌چیز شایستگی بیشتری دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج.۱، ص. ۳۸-۳۹).

به بیان دیگر، در جهان خارج جز وجود چیزی حقیقت ندارد و واقعیت عینی، مصداق

مفهوم وجود است، نه ماهیت. بر همین اساس، نفس نیز با نظر به وجود اضافی و تعلقی‌اش، عین اضافه و مدبر بدن است، نه با نظر به ماهیتش.

**۲-۱-۱-۲. تشکیک وجود**

از دیدگاه صدرا، وجود حقیقتی واحد و در عین حال ذومراتب است که در انواع موجودات به‌صورت مشکک و با تفاوت‌های درجه‌ای (بر حسب کمال و نقص) جریان دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج.۱، ص. ۱۲۰-۱۲۱ و ۲۵۷)، به‌گونه‌ای که هر مرتبه نسبت به مرتبهٔ مافوق خود، ناقص‌تر (اخسّ) و نسبت به مرتبهٔ مادون خود، کامل‌تر (اشدّ) است و همهٔ کمالات مرتبهٔ پایین‌تر را به شکلی برتر دارا می‌باشد. رابطهٔ نفس و بدن نیز بر پایهٔ همین نظریه تبیین می‌شود. اگر بدن و نفس انسانی را به‌عنوان دو مرتبه از وجود در نظر بگیریم، وجه اشتراک و وجه تمایز آن‌ها هر دو به یک چیز بازمی‌گردد و آن «وجود» است. توضیح بیشتر این‌که، بر اساس اصل تشکیک وجود، حقیقت وجود واحد است، اما به‌صورت مراتب شدید و ضعیف در می‌آید. نفس و بدن دو شیء جداگانه با دو ماهیت متفاوت نیستند، بلکه دو مرتبه و درجه از یک حقیقت وجودی واحد هستند. بنابراین وجه اشتراک نفس و بدن این است که هر دو «وجود» دارند و از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند. وجه تمایز آن‌ها نیز به خود «وجود» بازمی‌گردد، اما نه به معنای دو وجود جداگانه، بلکه به معنای تفاوت در درجه و شدت تحقق آن وجود واحد. بدن مرتبهٔ نازل، مادی و ضعیف‌تر از این وجود است و نفس مرتبهٔ عالی، مجرد و شدیدترِ همان وجود.

نفس انسان در آغاز حدوث، جدایی از بدن ندارد، بلکه نفس همان بدن است که در جریان حرکت جوهری و اشتداد وجودی تکامل یافته و حاصل آمده است. در این سیر صعودی، نفس از مرتبهٔ طبیعی و جسمانی آغاز می‌کند و با پیوستگی و سیالیتی ذاتی، مرتبه‌به‌مرتبه شدت می‌گیرد تا به تجرد عقلانی و استقلال وجودی دست یابد. بر این اساس، نفس در هر مرحله از صیرورت خود، نه‌تنها کمالات مراتب پیشین را حفظ می‌کند، بلکه به شکل متعالی‌تری آن‌ها را در خود جمع می‌سازد و افزون بر آن، کمالاتی ویژه و مختص به آن مرتبه را نیز کسب می‌نماید. ازاین‌رو، نفس انسان در عین بساطت و وحدت خود، جامع تمام قوا و مراتب پیشین است و همهٔ کمالات نباتی، حیوانی و انسانی را در مرتبه‌ای برتر و یکپارچه در خود دارد.

**۲-۱-۱-۳. حرکت وجودی**

به نظر صدرا، موجودات مادی، وجودهایی سیال هستند که در هر لحظه، وجودی نو و جدید

می‌یابند. در واقع، حرکتْ وصفی نیست که از بیرون بر وجود مادی افزوده شود، بلکه از عوارض ذاتی و تحلیلی وجود سیال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج.۳، ص. ۷۴). در عالم ماده، همه‌چیز در حال تغییر و حرکت است (مطهری، ۱۳۶۹، ج.۱، ص. ۴۰).

حرکت یا اشتدادِ وجودیْ مبتنی بر اصل تشکیک است و بدون پذیرش تشکیک، طرح آن ممکن نیست. وحدت تشکیکی با توجه به کل هستی مطرح می‌شود، که در آن یک وجود در مقایسه با وجود دیگر، مرتبهٔ ضعیف‌تر یا شدیدتری دارد. اما اگر همین شدت و ضعف را درون یک وجود واحد در نظر بگیریم، بحث حرکت جوهری و اشتداد وجودی مطرح می‌شود. بر این اساس، یک شیء واحد به‌مثابهٔ یک واحد مشکک، دارای مراتبی از شدت و ضعف می‌شود.

حرکت جوهری به‌عنوان جنبشی اضطراری به همهٔ موجودات عالم طبیعت تعلق دارد. اما حرکت وجودی یا اشتداد وجودی که همانند حرکت ارادی برآمده از علم و عمل است، از مختصات انسان است. لذا انسان افزون بر حرکت جوهری، به حرکت وجودی نیز متحرک است.

بر اساس این اصل، جهان به‌سوی کمال غایی خود که همان مبدأ هستی است، در حرکت است و موجودات متغیر، در ذات خود اشتداد دارند و از حالت ضعف به‌سوی شدت و کمال در سیرند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۳۲۴).

در مراتب اشتدادی، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است، با این تفاوت که یک مرتبه شدیدتر و کامل‌تر از مرتبهٔ دیگر است. بنابراین، نفس نیز با حرکت جوهری اشتدادی، در هر لحظه به فعلیت وجودی تازه‌ای دست می‌یابد و از سعهٔ وجودی کامل‌تری برخوردار می‌شود. پس این تغییرْ ذاتی و جوهری نفس است و نفسْ محصول حرکت جوهری بدن می‌باشد.

صدرا بر مبنای حرکت جوهری، غایت تکامل انسانی را رسیدن به مقام قرب الهی می‌داند که در این دنیا محقق نمی‌شود. کمال مطلق و غایت نهایی همان تکامل انسان است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۵۹). ازآن‌جاکه هدف غایی آفرینش انسان جنبهٔ معرفتی و علمی دارد، تکامل و حرکت وجودی نفس نیز با جنبه‌های ادراکی آن پیوند خورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج.۱، ص. ۲۰)، زیرا همان‌طور که در تعریف فلسفه نیز آمده است، استکمال نفس انسانی به‌وسیلهٔ معرفت به حقایق موجودات حاصل می گردد و این معرفت است که نتیجه‌اش تشبه به باری‌تعالی و قرب به او می‌شود. به همین سبب، اختلاف نفوس انسانیْ ناشی از تفاوت ادراکاتِ آن‌هاست. به بیان دیگر، غایت طبیعتْ خلقت انسان است و غایت انسان معرفت؛ معرفت به حقایق

عالم عقل و مشاهدهٔ زیبایی آن عالم. رسیدن به این غایتْ زمانی ممکن است که انسان از تعلقات مادی فاصله گیرد تا عقل او بتواند بی‌حجاب به مشاهدهٔ معقولات نایل آید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۴۲۱).

البته باید تصریح کرد که این تکامل نفس، بنابر دیدگاه صدرا، به دلایلی که پیش‌تر اشاره شد، هرگز به بُعد معرفتی و نظری محدود نمی‌شود. ازآن‌جاکه نفس حقیقتی بسیط و واحد است که در عین وحدت، تمام قوا و مراتب وجودی را در بر می‌گیرد، تکامل آن نیز حرکتی یکپارچه و همه‌جانبه است. حرکت جوهری دگرگونی در تمامیت وجود نفس است و ظهور این دگرگونی، هم در قوهٔ عالِمِه (ادراک) رخ می‌نماید و هم در قوهٔ عامِله (عمل). عمل مرتبهٔ نازل و متجسمِ همان معرفتی است که در مرتبهٔ عالی نفس حاضر است و این دو در واقع، دو وجه از یک حقیقت سیال‌اند. غایت نهایی این سیرْ رسیدن به قرب الهی است که مشروط به «تشبه» به ذات حق در صفات علمی و عملی هر دو است. معرفت بدون تهذیب اخلاقی و عمل صالح همچون نوری است در پس ابرهای غلیظ شهوات، و تهذیب بدون معرفت بسان حرکتی است بی‌جهت. لذا در منظومهٔ فکری صدرا، تکامل نفسْ فرایندی هم‌زمان نظری ـ عملی و اخلاقی ـ معرفتی است که در آن، نظر روح عمل است و عمل جسمانیت و تحقق خارجی نظر.

**۲-۱-۲. مبانی خاص**

**۲-۱-۲-۱. اصل کلّ‌القوی بودن نفس**

بر اساس اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، مدرِک تمام ادراکاتِ منسوب به قوای انسانی و محرّک تمام حرکات صادرشده از قوای محرکهٔ حیوانی، نباتی و طبیعی همان نفس ناطقه است که در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع قوا و عین آن‌هاست، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: نفس همان قواست و قوا همان نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۸۴).

به عبارت دیگر، قوا شئون و جلوه‌های نفس‌اند و وجودی واحد را شکل می‌دهند، همان‌گونه که موجودات عالم شئون حضرت حق‌تعالی به شمار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۳-۵۵۴).

بنابراین از نظر صدرا، ازآن‌جاکه نفسْ جوهری مجرد و ملکوتی است، وحدتی ظلّی همانند وحدت و جامعیت خداوند دارد که همهٔ قوا را در بر می‌گیرد. نفس در همهٔ قوا و شئون گوناگون به صورت‌های متنوعی تجلی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۳۴-۱۳۵).

نفسْ وجود واحدی ذوشئون است که هر یک از شئونش منشأ انتزاع قوه‌ای خاص می‌شود.

پس هر قوه شأنی از شئون نفس است که منشأ صدور فعلی قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۳۴-۱۳۵). با این‌که نفس مجرد از بدن و قواست، اما با آن‌ها تباین ندارد و این به سبب نوع وحدت نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج.۶، ص. ۳۷۷-۳۷۸).

**۲-۱-۲-۲. اصل جسمانیةالحدوث بودن نفس**

صدرا با تکیه بر مبانی پیشین، به اثبات قاعدهٔ «النفس جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء» می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۴۷).

از دیدگاه ابن‌سینا، نفس ذاتاً مجرد است و از همین رو، تغییر و تکامل جوهری نمی‌پذیرد، اما به علت فعالیت‌های ادراکی و تحریکی‌اش، تکامل عرضی می‌یابد، زیرا روحانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص. ۳۳، ۲۸۶، ۳۰۳).

به عقیدهٔ مشائیان، برای تعلق نفس به بدن در آغاز، زمینه‌ای لازم است که قابلیت پذیرش آن را داشته باشد. اگر چنین زمینه‌ای فراهم نباشد، فیض از فیاض مطلق صادر نمی‌شود و حتی در صورت صدور، به دلیل عدم قابلیت زمینه، ظهور نمی‌یابد. برای افاضهٔ نفس به بدن نیز باید بدنی پدید آید و استعداد دریافت نفس را پیدا کند تا نفس به آن افاضه شود. به همین جهت، نفس نمی‌تواند قدیم باشد، بلکه حادث به حدوث بدن و روحانی‌الحدوث خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۳). از دیدگاه ابن‌سینا، نسبت نفس به بدن مانند رابطهٔ مرغ به آشیانه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۲۸۶).

اما از نظر صدرا، نفش جوهری مستقل است که نخست به‌صورت جسم ظاهر می‌گردد و آن‌گاه از طریق حرکت وجودی، به نفس نباتی، حیوانی و سرانجام به نفس ناطقهٔ انسانی تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۲۵۹). نفس با حدوث جسمانی، تنها به سبب حرکت ذاتیِ جوهری می‌تواند از این نشئهٔ نفسانی خارج شود، از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید و مجرد بالفعل گردد. ابن‌سینا از این حقیقت که انسان نیز در معرض حرکت جوهری است، غفلت کرده بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص. ۳۳۹).

بنابراین، نفس انسان موجودی است جسمانی‌الحدوث، ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل، و پس از طی مراتب کمال، موجودی است روحانی‌البقاء (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص. ۳۲۶). به بیان دیگر، نفس در آخرین مرحلهٔ جسمانیت و اولین مرحلهٔ روحانیت قرار دارد و حادث است به حدوث بدن، نه با حدوث بدن. نفس در ابتدای حدوث همان بدن است و هیچ گونه

مغایرت و دوگانگی میان آن دو وجود ندارد؛ حدوث نفس همان حدوث بدن است. نفس تمام بدن است و انسان از نفس و مادهٔ بدنی حاصل می‌شود.

### ۳. تبیین نگاه فازی صدرا به ارتباط میان نفس و بدن

از نظر صدرا، نفس در آغاز حدوثْ امری جسمانی است و در فرایند تکاملی‌اش، با کمک حرکت جوهری اشتدادی، تا عقلانیت محض پیش می‌رود. ملاصدرا در تبیین رابطهٔ نفس و بدن می‌گوید: بدن چیزی بیرون از نفس نیست، بلکه هویتی نفسانی دارد و این دو با یکدیگر اتحاد دارند. نفس در ابتدای حدوث چنان است که تعلق به بدن، هویت و نحوهٔ وجود او را تشکیل می‌دهد. در این مرحله، بدن مرتبهٔ نازل نفس است و سپس نفس در سیر صعودی، مراحل و مراتب گوناگونی را طی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۱).

بنابراین، از منظر صدرا نفس حادث است به حدوث بدن، نه با حدوث بدن. نفس در ابتدای حدوثْ همان بدن است و هیچ گونه مغایرت و دوگانگی میان آن دو وجود ندارد. بدن و نفس امری واحد، اما ذومراتب و فازی‌اند؛ حدوث نفس همان حدوث بدن است و نفس تمام بدن است.

با توجه به حدوث جسمانی نفس، نفس در آغاز همان بدن و مرتبهٔ نازل آن است و بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس به شمار می‌رود. نفس مراتب وجودی متعددی را پشت سر می‌گذارد. حدوث و سیر تکوّن نفس در عالم طبیعت از جسم آغاز می‌شود. پس از آن‌که جسم ابتدایی در نتیجهٔ تحولات ذاتی و استکمالی، به مرحلهٔ نطفهٔ انسانی رسید، در رحم جای می‌گیرد. در این مرحله، بالفعل گیاه و بالقوه حیوان است و به‌واسطهٔ همین قوه، از سایر نباتات متمایز می‌شود. در هنگام تولد، بالفعل حیوان و بالقوه انسان است و سرانجام در آغاز بلوغ صوری، بالفعل انسان می‌گردد. حال اگر در او استعداد رسیدن به حد نفس قدسی و عقل بالفعل وجود داشته باشد، در اوان بلوغ (یعنی حدود چهل‌سالگی و در صورت مساعدت توفیق) به این مرتبه نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۷۲).

بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، نفس در تمام مراحل (نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی)، هویت واحد خود را حفظ می‌کند و پیوسته حادث می‌شود تا به تجرد دست یابد. از نظر صدرا، یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت به یک اعتبار بدن و به اعتباری دیگر

نفس است. هستی از مادهٔ اولی آغاز می‌شود تا به مرتبهٔ عقل فعال می‌رسد. اگر هیولای اولی و نفس انسانی را به‌عنوان دو مرتبهٔ وجود در نظر بگیریم، می‌بینیم که این دو مرتبه، همان‌گونه که در هستی با یکدیگر مشترک‌اند، در هستی نیز متفاوت‌اند. بنابراین، نفس و بدن یک حقیقت واحدِ ذومراتب، تشکیکی و فازی هستند.

همان‌گونه که هر جوهری در ذاتش متحرک است، نفس نیز به‌عنوان یکی از انواع جوهر، دارای این نوع حرکت است و از پایین‌ترین مرتبهٔ خود (یعنی بدن) به‌سوی کمال جوهری خویش حرکت می‌کند تا به‌تدریج به بالاترین مراتب جوهری‌اش ارتقا یابد. لذا رابطهٔ نفس و بدن رابطه‌ای اتحادی است و دوگانگی و هر گونه جداییِ وجودی میان آن‌ها از بین می‌رود. بر این مبنا، وجود جسمانی با حرکت جوهری و اشتداد وجودی، مرحله‌به‌مرحله بر فعلیت‌هایش افزوده می‌شود و از وجود مادی محض به‌سوی وجود مجرد محض حرکت می‌کند. بنابراین بر اساس حرکت جوهری، نفس محصول حرکت جوهری بدن است. به عبارت دیگر، نفس تمام بدن است و بدن ظلّ نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۱ و ۱۲). نفس در مراتب و مراحل گوناگون، با بدن‌های متناسب با همان عالمْ وحدت دارد.

صدرا با توجه به مبانی فلسفی‌اش، نگاهی فازی به رابطهٔ میان نفس و بدن دارد و نه‌تنها به اتحاد نفس و بدن قائل است، بلکه فراتر از آن، آن‌ها را دارای حقیقت واحدی (وحدت) می‌داند. حقیقت انسان واقعیتی واحد است که مراتبی از هستی در آن تحقق دارد؛ شدتِ مرتبه شدید در وجود است و ضعفِ مرتبه ضعیف نیز در وجود. پس تفاوت نفس و بدن را باید ناشی از رتبهٔ وجودی هر یک در دایرهٔ وجودی انسان دانست. این تفاوت برخلاف تفاوت‌های ماهوی، وحدت را از بین نمی‌برد. بنابراین نفس و بدن اتحاد وجودی دارند و تنها زمانی که نفس در جریان استکمال جوهری و اشتداد وجودی به عقل تحول یافت، این جسم مادی رها می‌شود.

در نتیجه، در نگاه ملاصدرا سخن از ارتباط نفس و بدن نیست، بلکه سخن از جوانب گوناگون چیز واحدی است. نفس همان بدن و بدن همان نفس است و ازآن‌جاکه انسان مراتب مختلفی را در بر می‌گیرد، آشکار می‌شود که نگاه صدرا به انسان نگاهی ذومراتب، تشکیکی، فازی و مبهم است. بدن در یک مرتبه، جسم مرکب از عناصر اربعه است (بدنی مادی و

محسوس) (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۶ و ۳۳۸) و در مرتبه‌ای دیگر، نفس تمام بدن است و بدن ظلّ نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۱ و ۱۲).

دلیل صدرا بر اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن چنین است: از نظر وی، نفس آدمی به صفاتی که وابسته به بدن است توصیف می‌شود و آنچه به صفت چیزی متصف شود، عین آن است. بنابراین نفس عین بدن است. صغرای این قیاس از آن جهت ثابت است که مشارٌالیهِ «من» و واژه‌های هم‌معنای آن به صفت‌هایی چون متحرک، جالس و دیگر صفات جسمانی متصف می‌شوند بی‌آن‌که کاربرد «من» در چنین مواردی، مجاز یا استعاره باشد. کبرای قیاس نیز ازآن‌رو ثابت است که یک صفت نمی‌تواند دو موصوف داشته باشد، زیرا وجود هر عرضی فی‌نفسه همان وجود تعلقی آن به موضوعش است و ممکن نیست وجود یک عرض، وابسته به دو موضوع مختلف باشد مگر آن‌که آن دو چیز به یک وجود موجود باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۸۷).

با این توضیحات روشن شد که از منظر صدرا، انسان حقیقت واحدی است که ذومراتب، تشکیکی و فازی است و این حقیقت به یک اعتبار بدن و به اعتباری دیگر نفس نامیده می‌شود. نفس فرآوردهٔ حرکت وجودی بدن است و رابطه‌اش با بدن رابطه‌ای اتحادی و بلکه فراتر از آن، رابطه‌ای وحدتی است. در چنین تفسیری، نفس و بدن دو حیثیت متفاوت ندارند، بلکه بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس است و هویتی نفسانی دارد و این دو، وجودی واحد را شکل می‌دهند و از هم جدا نیستند. به بیان دیگر، بدن مرتبهٔ نازل نفس و نفس مرتبهٔ عالی آن است؛ بدن ساحت جسمانی انسان و نفس ساحت روحانی اوست.

اکنون که دوگانگی وجودی میان نفس و بدن زدوده شد، با حقیقت واحدی به نام انسان مواجه هستیم. بنابراین باید تفسیری از عقل نظری و عملی ارائه دهیم که با این حقیقتِ واحد تناسب و همخوانی داشته باشد. لازم به توضیح است که اتحاد نفس و بدن در حکمت متعالیه فقط یک مسئلهٔ انسان‌شناختی مستقل نیست، بلکه زیربنای هستی‌شناختیِ ضروری برای تبیین وحدت عقل نظری و عملی است. دلیل این امر آن است که نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحدند، و این ساختارِ تشکیکی و اتحادی الگویی بنیادین برای فهم تمام قوا و شئون نفس، از جمله عقل نظری و عملی فراهم می‌آورد. اگر نفس و بدن را دو حقیقت جداگانه و متباین در نظر بگیریم (مانند دیدگاه مشایی)، آنگاه قوای نفس نیز به‌تبعِ آن، اموری مجزا و مستقل از

بدن و شاید حتی از یکدیگر تصور می‌شوند. در این صورت، عقل نظری به‌عنوان قوه‌ای مجرد و کلی‌نگر، و عقل عملی به‌عنوان قوه‌ای مرتبط با بدن و جزئیات عمل نیز دوگانه‌ای مطلق خواهند بود.

اما ازآن‌جاکه صدرا نفس و بدن را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند، تمامی قوای منسوب به نفس نیز در همان حقیقت واحد شأنیت می‌یابند. بنابراین، عقل نظری و عملی نیز دو امر جدا و مستقل نیستند، بلکه دو جهت یا دو تجلی از یک «عقل» واحدند که یکی ناظر به مرتبهٔ عالی و کلی‌نگر (نظری) و دیگری ناظر به مرتبهٔ نازل و متصل به تحریک بدن (عملی) است. اتحاد نفس و بدن به این معناست که نفس در مرتبهٔ نازل عیناً بدن است و در مرتبهٔ عالی مجرد می‌گردد. به‌تبع، عمل که متوجه بدن و عالم ماده است، مرتبهٔ نازل نظر که متوجه معقولات کلی است می‌شود. بدون پذیرش این اتحاد سخن گفتن از وحدت عقل نظری و عملی در سطحی هستی‌شناختی، و نه صرفاً عملکردی، با چالش مواجه می‌شود.

البته قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوی» و نیز تشکیک مراتب نفس به‌تنهایی می‌توانند تمایز سنتی میان این دو قوه را محدود کنند و بر وحدت آن‌ها در حقیقت نفس تأکید نمایند. اما طرح مسئلهٔ اتحاد نفس و بدن دو مزیت کلیدی دارد: نخست، این اتحاد مصداق عینی و ملموس از همان اصل کلی تشکیک و اتحاد را در اختیار می‌گذارد و آن را از سطح انتزاعی به یک مسئلهٔ انضمامی (انسان) پیوند می‌زند. دوم و مهم‌تر، اتحاد نفس و بدن زمینه‌ساز ارتباط ناگسستنی نظر و عمل می‌گردد. اگر نفس و بدن یکی نباشند، ممکن است عقل عملی صرفاً به‌عنوان ابزاری مجزا برای اجرای فرامین عقل نظری تفسیر شود؛ رابطه‌ای خدمتگزارانه، نه اتحادی. اما در پرتو اتحاد، عملْ عینیت‌یافته و جسمانیت بخشیده‌شدهٔ خودِ نظر است. هر معرفتی ضرورتاً تحقق عملی متناسب با مرتبهٔ وجودی خود را طلب می‌کند.

در نتیجه، گرچه مباحث وحدت قوا و تشکیک نفس به‌خودی‌خود می‌توانند پایه‌ای برای نزدیک کردن عقل نظری و عملی باشند، اما اتحاد نفس و بدن به‌عنوان سنگ محک و الگوی عینی این وحدت عمل می‌کند. این اتحاد تضمین می‌کند که وحدت عقل نظری و عملی صرفاً وحدت انتزاعی در تعریف قوا نباشد، بلکه وحدتی وجودی و انضمامی باشد که ریشه در وحدت بنیادین وجود انسان دارد. بدون در نظر گرفتنِ این مبنا همچنان ممکن است تصور شود که این دو قوه در نفس متحدند، اما نفس خود از بدن جداست و بنابراین عمل که

به بدن تعلق دارد از جنس نظر که مجرد است نخواهد بود. ملاصدرا با گره زدن این دو بحث (اتحاد نفس و بدن، و وحدت عقل نظری و عملی)، منظومه‌ای یکپارچه ارائه می‌دهد که در آن، وحدت در همهٔ سطوح، از وجود گرفته تا قوا و افعال، جریان دارد.

## ۴. دیدگاه نهایی صدرا دربارهٔ عقل نظری و عملی

### ۴-۱. دیدگاه‌های متفاوت در مورد ماهیت عقل عملی

در مورد ماهیت عقل عملی، پرسش‌های بنیادینی مطرح می‌شود که عمدتاً حول دو کارکرد محوری آن می‌گردد: نخست این‌که آیا عقل عملی صرفاً قوهٔ محرک است یا آن‌که نقش ادراکی نیز دارد؛ و دوم، در صورت دارا بودن جنبهٔ ادراکی، آیا موضوع ادراکِ آن، امور کلی است یا جزئی. این پرسش‌ها ماهیت و قلمرو فعالیت عقل عملی را در تمایز و ارتباط با عقل نظری می‌کاوند.

دو دیدگاه مهم دراین‌باره وجود دارد:

۱. عقل عملی فقط محرک است و شأنی جز تحریک ندارد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۷۸۹-۷۹۰).

۲. عقل عملی هم مدرک است و هم محرک، اما تنها احکام جزئی مربوط به عمل را درک می‌کند. بر این اساس، ادراک کلیات، خواه مربوط به افعال اختیاری انسان و خواه مربوط به واقعیات نفس‌الامری، کار عقل نظری است. کار عقل عملی اندیشیدن در جزئیات و استنباط حکم جزئی برای به کار بستن در عمل است.

نمی‌توان بدون درک حقیقت کلی، حکم جزئی صادر کرد. باید یک حقیقت کلی و یک حقیقت جزئی در کنار هم باشند تا عملی از آن حاصل شود. صدرا نیز در الشواهد الربوبیه می‌گوید: رأی کلی نزد عقل نظری است و رأی جزئی که آمادهٔ عملی شدن است، نزد عقل عملی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۰۰).

در نقد دیدگاه نخست باید گفت: عقل در معنای اصطلاحی‌اش به معنای قوهٔ شناخت و ادراک است (انطوان، ۱۳۵۸، ص. ۴۵۱). بنابراین، اگر بگوییم عقل عملی صرفاً محرک است و نه مدرک، خود عنوانِ «عقل عملی» دچار مشکل می‌شود. افزون بر این، اگر تنها محرک باشد، باید درکی از فرامین عقل نظری داشته باشد تا بتواند به آن عمل کند. چگونه ممکن است قوه‌ای مدرک نباشد و در عین حال، محرک باشد؟ پس این سخن که عقل عملی فقط محرک

است، نه با وجه تسمیهٔ آن (قوهٔ شناخت) سازگاری دارد و نه با وظیفهٔ عملی که انجام می‌دهد که همانا اجرای دستورات عقل نظری است.

برایند دیدگاه ملاصدرا در تبیین و استنتاج از قول قدما چنین به نظر می‌رسد که وی با پذیرش ابتدایی دیدگاه حکما، بر محرک بودن و مدرک بودن در دو ساحت امور جزئی و امور کلی برای نفس اذعان دارد.

### ۴-۲. مراتب عقل نظری و عملی

#### ۴-۲-۱. مراتب عقل نظری

نفس انسانی در آغاز، نسبت به علوم و معارف از هر جهتْ بالقوه است که در این حال، «عقل هیولانی» نامیده می‌شود. سپس با درک اولیات، به مرتبهٔ «عقل بالملکه» می‌رسد و با درک کلیات و قدرت بر تفکر و استنباط، به مرتبهٔ «عقل بالفعل» ارتقا می‌یابد. اما در این مرحله هنوز به حدی نرسیده است که همواره همهٔ صور عقلی را حاضر داشته و ملازم تمام مسائل علمی باشد، بلکه ادراک صور عقلی و استنباط مسائل کلی در این حال، به اراده و توجه نفس بستگی دارد. اما هنگامی که نفس به‌طور کلی و دائمی متوجه عالم عقول کلی گردد و اتصال کامل یابد و حقایق را با چشم ملکوتی، در ذات خویش یا در ذات مبدأ عقلانی خود مشاهده کند، به مرتبهٔ «عقل مستفاد»می‌رسد. در این حالت، انسان به نهایت درجهٔ کمال خود دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۵۱۹-۵۲۲).

صدرا برای عقل نظری دو مرتبهٔ برتر نیز قائل است: یکی «عقل اجمالی یا قرآنی» و دیگری «عقل نفسانی یا تفصیلی». عقل قرآنی حقیقت واحدی است که موجود به وجود واحد عقلی است و با وحدت و بساطتش تمام عقول و معقولات و علوم و معلومات را در بر می‌گیرد. این عقلْ مبدئی است که معقولاتِ مفصل از آن صادر می‌شود. اما عقل نفسانی (فرقانی) همان معقولات مفصل است که از آن، عقل بسیط قرآنی مدد و یاری می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج.۱، ص. ۲۴۹).

#### ۴-۲-۲. مراتب عقل عملی

از نظر صدرا، عقل عملی نیز بر حسب استکمال، دارای چهار مرتبه است:

۱. تهذیب ظاهر با اطاعت از دستورات شرع؛

۲. تطهیر قلب و زدودن صفات ناپسند؛

۳. کسب صفات خوب (فضایل اخلاقی)؛

۴. فنای نفس از ذات خویش (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص. ۲۰۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۳).

### ۴-۳. کمال عقل نظری و عملی

کمال نهایی عقل نظری و عملی در منظومهٔ فکری صدرالمتألهین، به‌مثابهٔ دو وجه از حقیقت واحد نفس، در غایتی مشترک و یگانه تعریف می‌شود: رسیدن به قرب الهی و شهود حق. این کمال، نه محصول رشد جداگانه یا مستقل هر یک از این دو قوه، بلکه برآمده از سیر استکمالی یکپارچه و هماهنگ آن‌هاست. عقل نظری با ادراک حقایق هستی و معارف کلی، مسیر شناخت را می‌گشاید و عقل عملی با تهذیب نفس و زدودن موانع وجودی، زمینهٔ شفافیت و قابلیت نفس برای دریافت این معارف را فراهم می‌آورد.

با سیر استکمالی و جوهری نفس و حرکت از قوه به فعل (از عقل بالقوه تا عقل مستفاد) و رسیدن به فعلیت تام و اتصال و اتحاد وجودی با مبدأ فیاض (عقل فعال)، افزون بر تقویت عقل نظری، باید عقل عملی را نیز تقویت نمود. با رشد عقل نظری و عقل عملی، انسان نیز اشتداد و قوت وجودی می‌یابد و به قرب و شهود حق که بالاترین کمال انسانی است، دسترسی بیشتری خواهد یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۱۵).

بنابراین، با هماهنگی عقل عملی و عقل نظری، سیر تکاملی نفس از هیولای اولی تا اتحاد با عقل فعال محقق می‌شود. عقل نظری می‌تواند واقعیات نظام هستی را درک کند و عقل عملی با دور نمودن نفس از آسیب‌ها آن را شفاف می‌سازد تا بهتر و آسان‌تر با عوالم بالا ارتباط برقرار کند و علوم و معارف را دریافت نماید. در نتیجه، غایت هر دو، امری واحد است و آن رسیدن به شهود حق و قرب الهی است. از این منظر، قوای عالم (نظری) و عامل (عملی) هیچ گاه از هم جدا نمی‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۴۱۸).

### ۴-۴. تبیین عقل عملی و نظری بر مبنای اتحادی بودن رابطهٔ نفس و بدن

به اعتقاد حکمای اسلامی، وجه تمایز نفس انسانی از نفس حیوانی، عقل نظری و عملی است. صدرا قوام نفس انسانی و وجه امتیاز آن از نفس حیوانی را در داشتن همین دو قوه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۹۹-۲۰۲). به اعتقاد وی، رأی کلی نزد عقل نظری است و رأی جزئی که آمادهٔ عملی شدن است، نزد عقل عملی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۰۰).

نفس انسانی دارای دو قوه یا بُعد وجودی است: قوهٔ عقل نظری (القوة العالمة) و قوهٔ عقل عملی (القوة العاملة) (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۵۸). ملاصدرا تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس در امور کلی و جزئی می‌داند و می‌گوید: عقل نظری در انسان مختص به درک آرای کلی است و عقل عملی، مختص به درک امور جزئی، یعنی آنچه شایستهٔ انجام است و آنچه باید ترک شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۱). از نظر صدرا، اراده که فعل عقل عملی است، ادراکات و حرکات را به هم پیوند می‌زند و همین عقل عملی است که حلقهٔ رابط وابستگی بدن به نفس به شمار می‌رود و تأثیرات نفس بر بدن از طریق آن محقق می‌شود. میل، غضب و شوق در انسان نیز وابسته به ارادهٔ اوست.

به عقیدهٔ صدرا، عقل نظری ناظر به مافوق خود است و عقل عملی ناظر به مادون خود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۴۳۱). بنابراین، عقل عملی تأمین‌کنندهٔ رابطهٔ نفس با بدن است و عقل نظری وساطت رابطهٔ نفس با موجودات مافوق را بر عهده دارد.

عقل نظری که متوجه عالم بالاست، موجب ارتباط میان نفس و عالم مفارقات می‌شود. این ارتباط سبب می‌گردد نفس از عالم عقول و مفارقات، علوم و حقایق را به دست آورد. اما وظیفه و کارکرد عقل عملی که متوجه مراتب پایین‌تر است عبارت است از تدبیر بدن به‌نحوی که بر سایر قوای حیوانی احاطه یابد. قوهٔ عملی با آن‌که تمام افعالش را به کمک بدن و قوای آن انجام می‌دهد، هیچ گونه انفعالی نسبت به بدن ندارد. کمال عقل عملی اشراف بر سایر قوای حیوانی است. صدرا عقل عملی را در ادراکاتِ خود نیازمند عقل نظری می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۹۹-۲۰۲).

عقل عملی همواره و در تمام افعالش محتاج به قوای بدنی است، اما عقل نظری فقط در ابتدای امر و پیش از رسیدن به مراتب کمال، محتاج به بدن و همچنین محتاج به عقل عملی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۱).

از دیدگاه صدرا، عقل عملی خادم عقل نظری است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۰)، لذا کمال نهایی انسان تنها از طریق عقل نظری حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۳۱). به نظر می‌رسد مراد صدرا این است که درک کلی تنها از رهگذر انضمام رأی جزئی که کار عقل عملی است، می‌تواند به‌صورت فعلی درآید. آرای کلی همواره کار عقل نظری است، چه دربارهٔ امور عملی و

چه غیرعملی، اما رأی جزئی در حوزهٔ امور عملی کار عقل عملی است که منتهی به انجام فعل می‌شود و آرای جزئیِ دیگر در قلمرو عقل نظری باقی می‌ماند (جوادی، ۱۳۸۵، ص. ۲۹-۳۰).

با توجه به بیانات فوق، صدرا در ظاهر، قول قدما را می‌پذیرد که عقل عملی هم مدرک است و هم محرک، و هم مدرک جزئیات است و هم کلیات. اما با توجه به مبانی فلسفی پیش‌گفته و با استناد به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، و این‌که صدرا حقیقت نفس را حقیقتی واحد می‌داند، دیگر نمی‌توان میان قوای مختص نفس انسانی (قوهٔ عقل نظری و عملی) خط‌کشی نمود و تفاوت قائل شد و گفت که یکی نظر را درک می‌کند و دیگری عمل را.

ازآن‌جاکه حقیقتِ نفسْ تشکیکی و فازی است و هم عقل عملی و هم عقل نظری مدرک کلیات هستند، تفاوتی اساسی میان آن‌ها باقی نمی‌ماند. عقل هویت واحدی دارد که مدرک حقایق است و این حقیقتِ عقل خودش محرک نیز هست. محرک و مدرک یکی است. کسی که اندیشهٔ اصالت ماهوی داشته باشد، محرک و مدرک را جدا می‌کند. اما صدرا که اصالت وجودی می‌اندیشد، چنین خط‌کشی ندارد.

عقل در لسان شرع نیز هم حیثیت عملی دارد و هم نظری. در شرع میان این دو تفاوت نگذاشته‌اند. روح عمل نیت است و نیت نیز مساوی با معرفت. لذا نیت اگر بخواهد متجسم شود و نمود بیرونی پیدا کند، به عمل تبدیل می‌شود. عملی که نیت نداشته باشد، فایده‌ای ندارد. هویت و حقیقتِ عمل به حیثیت نیت آن بازمی‌گردد: «إنما الأعمال بالنیات» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج. ۶۴، ص. ۱۱۱).

وقتی از نظر صدرا، نفس و بدن دو حیثیت متفاوت ندارند، بلکه حقیقت واحد هستند و آن حقیقت به اعتباری بدن و به اعتباری دیگر نفس است، در این صورت، نظر مرتبهٔ عالیِ عمل و عمل مرتبهٔ نازلِ نظر است. نظر ساحت روحانی نفس است و عمل ساحت و بُعد جسمانی آن.

همان‌طور که نفس و بدن را نمی‌توان کاملاً بدون تفاوت در نظر گرفت و به عبارت دیگر، بدن و سایر مراتب نفس همگی اصل حقیقت واحد (نفس ) را دارند، اما تفاوت رتبی تشکیکی میان بدن و سایر مراتب نفس برقرار است، بر همین اساس، نظر و عمل نیز با این‌که تفاوت رتبی دارند، ولی اصل حقیقت عقل عملی و نظری یکی است. بنابراین با توجه به مرتبهٔ خویش کارکرد متمایزی خواهند داشت، و از همین حیث، ملاصدرا به دو بعد عقل نظری و عملی اشاره

کرده و اشاره به این‌همانیِ آن دو نداشته است. لذا به‌رغم وحدت در اصل حقیقت، به جهت تفاوت تشکیکی، کارکرد آن‌ها نیز تمایز تشکیکی خواهد داشت.

با توجه به مبانی فلسفی تأثیرگذار بر انسان‌شناسی صدرایی و ازآن‌جاکه انسان مراتب مختلفی را در بر می‌گیرد، آشکار می‌شود که نگاه صدرا به انسان نگاهی ذومراتب، تشکیکی، فازی است.

این نگاه فازی صدرا به انسان، مبتنی بر اصول خاص فلسفی اوست. اصالت وجود بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه و مبنای اصلی نگاه تشکیکی و فازی صدرا به انسان است، چراکه وجودْ حقیقتی فازی است. بر این اساس، حقیقت عینی مصداق مفهوم وجود است، نه ماهیت. لذا نفس نیز با نظر به وجود اضافی خود، عین تعلق و اضافه به بدن است، نه با نظر به ماهیت خود.

از دیدگاه صدرا، وجود حقیقت واحد و مشکک است. بر این مبنا، مراتب عالی وجود شامل مراتب پایین وجودند. به همین جهت، نفس نیز کمالات مرتبهٔ پایین خود (یعنی بدن) و سایر کمالات را داراست. به بیان دیگر، نفس انسان به دلیل بساطتش همهٔ قوا را داراست.

حرکت جوهری یا وجودی که به تعبیری همان اشتداد وجودی است، مبتنی بر اصل تشکیک است و بدون نگاه تشکیکی و فازی به انسان نمی‌توان اشتداد وجودی نفس را مطرح نمود. بر این اساس، موجودات متغیر در ذات خود اشتداد دارند و بنابراین، حقیقت تشکیکی نفس با حرکت جوهری اشتدادی، از حالت ضعف به‌سوی شدت و کمال سیر می‌کند و لحظه‌به‌لحظه به تحصل وجودی دست می‌یابد و از سعهٔ وجودی کامل‌تری برخوردار می‌شود.

نفس در عین وحدت و بساطت، عین قوای ادراکی است. تمام قوا، مراتب و شئونات نفس به‌نحو تشکیکی هستند و هویتی غیر از نفس ندارند و وجودی واحد را شکل می‌دهند که نفس در فرایند استکمال جوهری‌اش آن‌ها را تحصیل نموده است. نفسْ وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب آن، منشأ انتزاع قوه‌ای خاص می‌شود. پس هر قوه مرتبه‌ای از مراتب نفس است که منشأ صدور فعلی قرار می‌گیرد.

بر مبنای اتحاد نفس با قوای خود و قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، هر کمالی که برای قوهٔ عقل ثابت شود، برای خود نفس نیز ثابت می‌شود. بنابراین، نفس در این صعود، مراتبی را طی می‌کند تا جامع تمام کمالات گردد.

بدن چیزی بیرون از نفس نیست، بلکه هویت نفسانی دارد و بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس است. این دو با هم اتحاد دارند. نفس در ابتدای حدوث چنان است که تعلق به بدن، هویت و نحوهٔ وجودش را تشکیل می‌دهد و در این مرحله، بدن مرتبهٔ نازلِ آن است. سپس در سیر صعودی، مراحل و مراتب گوناگونی را سپری می‌کند. با توجه به حدوث جسمانی نفس، نفس در فرایند تکاملی خود، مراتب وجودی (نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی) متعددی را پشت سر می‌گذارد و به کمک حرکت جوهری اشتدادی، از پایین‌ترین مراتب خود (یعنی بدن) به‌سوی کمال جوهری خود حرکت می‌کند تا به‌تدریج به بالاترین مراتب جوهری‌اش که همان عقلانیت محض است ارتقا یابد. بنابراین، نفس محصول حرکت جوهری بدن است و رابطهٔ نفس و بدن رابطه‌ای اتحادی و بلکه فراتر از آن، رابطه‌ای وحدتی می‌گردد و دوگانگی و هر گونه جداییِ وجودی میان آن‌ها از بین می‌رود.

حقیقت انسان واقعیتی واحد است که مراتبی از هستی در آن تحقق دارد؛ شدتِ مرتبهٔ شدید در وجود است و ضعفِ مرتبهٔ ضعیف نیز در وجود. پس تفاوت نفس و بدن را باید ناشی از رتبهٔ وجودی هر یک در دایرهٔ وجودی انسان دانست. این تفاوت برخلاف تفاوت‌های ماهوی، وحدت را از بین نمی‌برد. پس نفس و بدن اتحاد وجودی دارند و فقط هنگامی که نفس در جریان استکمال جوهری و اشتداد وجودی به عقل تحول یافت، این جسم مادی رها می‌شود.

با توجه به حرکت جوهری نفس، انسان هر لحظه در حرکت و تحول است تا نفس خود را بسازد. نفس چیزی متواطی و ثابت نیست. انسان برخلاف دیگر موجودات، در یک رتبه و مقولهٔ مشخص جای نمی‌گیرد، بلکه دارای مراتب و مدارج تشکیکی است و می‌تواند ماهیات مختلفی نظیر حیوانیت و نباتیت را برای خود به دست آورد و در مسیر تکامل، چنان سیر می‌نماید که حتی از نفسیت خود خارج می‌شود و در مراتبی، حتی عقل قرار می‌گیرد.

با توجه به مبانی فلسفی فوق و به‌ویژه با توجه به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، دیگر نمی‌توان برای قوهٔ عقل نظری و عملی خط‌کشی نمود و تفاوت قائل شد و گفت که یکی نظر را درک می‌کند و دیگری عمل را.

با روشن شدن این نکته که حقیقتِ نفس حقیقتی تشکیکی و فازی است، و با توجه به این واقعیت که هم عقل عملی و هم عقل نظری مدرک کلیات هستند، دیگر تفاوت ماهوی و اساسی‌ای میان آن دو باقی نمی‌ماند و هر دو وجهی از یک حقیقت ادراکی واحدند. در این

منظومه، اگر ادراک به امور جزئی نیز تعلق گیرد، این امر نه خروج از دایرهٔ عقل، بلکه تجلی عقل در مرتبهٔ نازل‌تر و انضمامی‌تر آن است. در نهایت، این عقل است که به‌عنوان هویتی واحد، همهٔ کارکردهای ادراکی و تحریکی را بر عهده دارد. بنابراین، در دیدگاه صدرا میان عقل نظری و عملی هیچ خط‌کشی مطلقی وجود ندارد. ما با یک حقیقت به نام عقل روبه‌روییم که هم مدرک حقایق است و هم محرک به‌سوی آن‌ها. وحدت مدرک و محرک در این‌جا ریشه در اصالت وجود دارد. کسی که اصالت را به ماهیت می‌دهد، این دو را از هم جدا می‌بیند، اما صدرا با تکیه بر اصالت وجود، هر گونه مرزبندی جوهری و دوگانه‌انگارانه را کنار می‌گذارد.

بر اساس دیدگاه صدرا، نفس و بدن دو حیثیت متباین نیستند، بلکه حقیقت واحد و تجزیه‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند؛ حقیقتی که به یک اعتبار «بدن» و به اعتباری دیگر «نفس» نامیده می‌شود. در پرتو این وحدت وجودی، «نظر» به‌مثابهٔ مرتبهٔ عالی و روحانی همان حقیقت، و «عمل» به‌منزلهٔ مرتبهٔ نازل و جسمانی آن ظاهر می‌گردد. از این منظر، عمل و نظر دو سوی واقعیتِ واحدند، نه آن‌که عمل صرفاً خادم یا زمینه‌ساز نظر باشد، بلکه خودْ تجسد و تحقق عینی همان نظر در سطحی پایین‌تر است. بر این اساس، هر معرفت و بینش نظری ضرورتاً متضمن تحقق عملی متناسب با خود است و نمی‌توان تصور کرد که نظرِ حقیقی‌ای وجود داشته باشد، بی‌آن‌که تجلی عملی و انضمامی از آن پدید آید. این رابطه‌ای ضروری و هم‌ارز با رابطهٔ علّی و معلولی است، زیرا نظر در مرتبهٔ علّی و عالی‌اش معلول عملی را در مرتبهٔ نازل و جسمانی اقتضا می‌کند.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین نشان داد که نگاه فازی و تشکیکی به حقیقت انسان نه‌تنها گسست سنتی میان نفس و بدن را از میان می‌برد، بلکه به وحدتی عمیق‌تر و منسجم‌تر در تبیین قوای ادراکی و تحریکی انسان منجر می‌شود. بر اساس نظام فلسفی صدرا که بر «اصالت وجود» به‌مثابهٔ حقیقتی واحد، ذومراتب و مشکک استوار است، انسان نیز حقیقتی فازی و سیال است که در آن «نفس» و «بدن» دو مرتبه از یک وجود واحد تلقی می‌گردند. این وحدت وجودشناختی با تکیه بر اصولی چون «حرکت جوهری»، «تشکیک وجود» و قاعدهٔ

«النفس فی وحدتها کلّ القوی»، تقابل دوهویتی نفس و بدن را به رابطه‌ای اتحادی و سلسله مراتبی تبدیل می‌کند.

در چنین چارچوبی، تمایز جوهری میان «عقل نظری» و «عقل عملی» نیز رنگ می‌بازد. عقل نظری و عملی نه دو قوهٔ مستقل و متباین، بلکه دو بُعد یا دو مرتبه از حقیقتی واحد به نام «عقل» هستند. عقل نظری مرتبهٔ عالی و تجریدی این حقیقت است که متوجه ادراک کلیات و حقایق هستی می‌شود، و عقل عملی مرتبهٔ نازل و تحقق‌یافتهٔ آن است که در قلمرو عمل و تحریک بدن ظهور می‌یابد. بنابراین، نظر و عمل در منظومهٔ صدرایی، دو روی یک سکه‌اند: نظر، روح و جهت‌دهندهٔ عمل است، و عمل جسمانیت و تحقق خارجی نظر. این وحدت چند پیامد فلسفی عمیق دارد:

**تلفیق معرفت و عمل:** شناخت (نظر) و اقدام (عمل) در یک پیوستار وجودی قرار می‌گیرند. هر معرفتی مستلزم تحققی عملی است، و هر عملی، بدون پشتوانهٔ معرفتی، فاقد جهت و معناست.

**تکامل وجودی یکپارچه:** سیر تکاملی انسان نه صرفاً نظری است و نه صرفاً عملی، بلکه حرکتی یکپارچه است که در آن، رشد عقلانی و تهذیب اخلاقی در راستای غایتی واحد یعنی «قرب الهی» هم‌راستا می‌گردند.

**انعطاف در تبیین انسان:** نگاه فازی به انسان قابلیت تبیین مراتب متعدد وجودی انسان از مرتبهٔ جسمانی تا تجرد عقلی را فراهم می‌آورد، بدون آن‌که نیاز به تقلیل‌گرایی یا دوگانه‌سازی باشد.

در مجموع، می‌توان گفت که انسان‌شناسی فازی ملاصدرا با عبور از منطق دوارزشی ارسطویی، الگویی پیچیده، سیال و یکپارچه از انسان ارائه می‌دهد که در آن، همهٔ قوا و مراتب وجودی در وحدتی تشکیکی به هم پیوسته‌اند. این نگاه نه‌تنها در فلسفهٔ اسلامی دستاوردی ژرف محسوب می‌شود، بلکه می‌تواند در گفت‌وگوی فلسفهٔ اسلامی با فلسفه‌های جدید و نیز در علوم انسانی معاصر، به‌عنوان الگویی برای فهم یکپارچه از انسان مؤثر واقع گردد.

بنابراین حکمت متعالیهٔ صدرا با بنیان‌گذاری انسان‌شناسی فازی، وحدت عقل نظری و عملی را نه به‌عنوان یک ادعای انتزاعی، بلکه به‌عنوان نتیجه‌ای ضروری از وحدت وجودشناختی نفس و بدن تبیین می‌کند. در این منظومه، عقل حقیقتی یکپارچه و ذومراتب است که هم می‌اندیشد و هم حرکت می‌آفریند، و غایت آن، رسیدن انسان به کمال وجودی و اتحاد با مبدأ فیاض هستی است.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این پژوهش هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان نقش‌های برابری داشتند و نسخه نهایی را تأیید کردند.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسندگان در تهیه این مقاله، از ابزار «چت جی پی تی» (ChatGPT) برای ترجمه و ویرایش چکیده فارسی به انگلیسی استفاده کرده‌اند. پس از به‌کارگیری این ابزار، نویسندگان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش نموده و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ گونه تضاد منافعی در نگارش این مقاله وجود ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اعلام می‌کنند که اصول رفتار پژوهشی از جمله امانت‌داری، پرهیز از سرقت علمی، تحریف و سوءرفتار پژوهشی را رعایت کرده‌اند.

### بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

## فهرست منابع


۱.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ش). **الإشارات و التنبیهات**. تهران: دفتر نشر کتاب.

۲.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵ش). **الشفاء**؛ نفس، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.

۳.الیاس، انطوان. (۱۳۵۸ش). **القاموس العصری**، (ترجمهٔ مصطفی طباطبایی با عنوان فرهنگ نوین). تهران: اسلامیه.

۴.به‌آیین، یعقوب. (۱۳۸۳ش). تفکر فازی. **دانش و مردم**، ۵(۸-۹)، ۴۶۶-۴۷۲.

۵.بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵ش). **التحصیل**، (تحقیق و تعلیق مرتضی مطهری. چ. ۲). تهران: دانشگاه تهران.

۶.صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش). **أجوبة المسائل**، (تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۷.صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.

۸.صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**، (تصحیح محمد خواجوی). تهران: نشر مؤسسهٔ فرهنگی.

۹.صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **شرح اصول کافی**، (تصحیح محمد خواجوی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

۱۰.بارت، کاسکو. (۱۳۸۹ش). **تفکر فازی**، (ترجمهٔ علی غفاری. چ. ۵). تهران: انتشارات دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی.

۱۱.جوادی، محسن. (۱۳۸۵ش). نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ عقل عملی. **خردنامهٔ صدرا**، شمارهٔ ۴۳.

۱۲. رئیسی، محمداسلم؛ کشاورز، مرتضی؛ اخگر، محمدعلی. (۱۴۰۳ش). جایگاه عقل عملی در استکمال عقل نظری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا. **پژوهش‌های اعتقادی کلامی**، ۱۴(۲)، ۱۶۳-۱۸۴. دسترس‌پذیر در: http://kalam.saminatech.ir/Article/47188

۱۳. روحی سراجی، غلامحسین؛ حسینی، شهاب‌الدین. (۱۴۰۴ش). بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا. **پژوهش‌های مابعدالطبیعی**، ۶(۱)، پیاپی ۱۱، ۲۶۹-۲۹۴. https://doi.org/10.61882/mi.6.1.269

۱۴. کریمی، نجمه؛ رامین، فرح؛ ساطع، نفیسه. (۱۴۰۳ش). بازخوانی دیدگاه ملاصدرا در مسئلهٔ علم با رویکرد منطق فازی. **ذهن**، ۲۵(۱۰۰)، ۶۱-۹۵. دسترس‌پذیر در: https://zehn.iict.ac.ir/article_716264.html

۱۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). **بحارالأنوار**، (ج. ۶۴، چ. ۲). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۶.**ماهنامهٔ علمی و پژوهشی شریف**. (۱۳۷۲ش). دورهٔ جدید، سال نهم، شمارهٔ پنجم، شهریور و مهر.
۱۷.مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹ش). **حرکت و زمان در فلسفهٔ اسلامی**، (چ. ۳). تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. نظامی، آزاده؛ دانش‌شهرکی، حبیب‌الله؛ زندیه، مهدی. (۱۴۰۳ش). تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرایی. **نقد و نظر در فلسفه و کلام**، ۲۹(۱۱۴)، ۱۹۵-۲۲۵. https://doi.org/10.22081/jpt.2024.69692.2145
۱۹. یوسفی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). رابطهٔ نفس و بدن در نگاه ملاصدرا. **معرفت فلسفی**، ۹(۲)، پیاپی ۳۴، ۱۴۷-۱۸۰. دسترس‌پذیر در: https://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2361

## Resources


1.Bahmanyār ibn Marzbān. (1996). ***Al-Taḥṣīl*** (The attainment) (M. Muṭahharī, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

2.Behā'īn, Y. (n.d.). Tafakkur-e fāzī (Fuzzy thinking). ***Dānesh va Mardum***, 8–9. [In Persian]

3.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. (1982). ***Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*** (Remarks and admonitions). Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketāb. [In Arabic]

4.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. (2006). ***Al-Shifā': Al-Nafs*** (The healing: The soul) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]

5.Ilyās, A. (1979). ***Al-Qāmūs al-'aṣrī*** (The contemporary dictionary) (M. Ṭabāṭabā'ī, Trans.). Tehran: Islām. [In Arabic]

6.Jawādī, M. (2006). Naẓariyyeh-ye Mullā Ṣadrā darbāreh-ye 'aql-e 'amalī (Mullā Ṣadrā's theory of practical reason). ***Kheradnāmeh-ye Ṣadrā***, 43. [In Persian]

7.Kosko, B. (2010). ***Tafakkur-e fāzī*** (Fuzzy thinking) ('A. Ghaffārī, Trans.). Tehran: Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī University. [In Persian]

8.Majlisī, M. B. (1983). ***Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-a'immah al-aṭhār*** (Oceans of lights: The comprehensive collection of the pearls of the reports of the pure imams) (Vol. 64). Beirut: al-Wafā'. [In Arabic]

9.Muṭahharī, M. (1990). ***Ḥarakat va zamān dar falsafeh-ye Eslāmī*** (Motion and time in Islamic philosophy). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]

10.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1979). ***Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyah al-arba'ah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vols. 1–9). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]

11.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1982). ***Sharḥ uṣūl al-Kāfī*** (Commentary on the principles of al-Kāfī) (M. Khwājavī, Ed.). Tehran: Vezārat-e Farhang va Āmūzesh-e 'Ālī. [In Arabic]

12.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1984). ***Mafātīḥ al-ghayb*** (Keys to the unseen) (M. Khwājavī, Ed.). Tehran: Mu'assaseh-ye Muṭāla'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]

13.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1999). ***Ajwibat al-masā'il*** (Answers to questions) (A. Shakībā, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

14.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (2001). ***Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah*** (Divine witnesses concerning the paths of spiritual wayfaring). Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]

Islamic Philosophical Doctrines

Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# A Comparative Study of Happiness (*Saʿādat*) in the Thought of Mullā Ṣadrā and Lorraine Besser

**Ali Rezaee** [1] | **Mehran Rezaee** [2]

1. Corresponding Author, Ph.D. Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: alirezayi79131379@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.rezaee@umz.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 4 January 2026
Revised: 10 February 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 11 May 2026

**Keywords:**
Happiness (*saʿādat*), Mullā Ṣadrā, Lorraine Besser, substantial motion (*al-ḥarakat al-jawharīyyah*), eudaimonia, human flourishing.

## Abstract

*This research adopts an analytical-comparative approach to examine the concept of happiness (saʿādat) in the thought of Mullā Ṣadrā and Lorraine Besser, in order to demonstrate how these two theoretical systems, despite fundamental differences in their metaphysical and methodological foundations, each present a picture of human development and well-being. In Transcendent Philosophy (al-ḥikmat al-mutaʿālīyah), happiness is an ontological matter grounded in substantial motion (al-ḥarakat al-jawharīyyah), existential intensification (al-ishtidād al-wujūdī), and the union of knowledge, the knower, and the known (ittiḥād al-ʿālim wa al-maʿlūm), in which human development is realised through knowledge, intellection, and the acquisition of virtue on the path toward Absolute Truth. In contrast, Lorraine Besser regards happiness as a eudaimonic concept arising from human flourishing, shaped within interpersonal relationships, experiential self-knowledge, and the actualisation of capacities. Drawing on positive psychology, she interprets happiness as a this-worldly event dependent on satisfaction, flourishing, and feeling good. The findings indicate that both thinkers link happiness to the concept of development, but development in Mullā Ṣadrā's thought takes a metaphysical form grounded in the gradations of existence, whereas in Besser's theory it assumes a psychological, empirical, and this-worldly orientation. By clarifying the structural commonalities and fundamental differences between these two intellectual systems, this study opens the possibility of a new dialogue between philosophical theology and contemporary psychology.*

**Cite this article:** Rezaee, A.; Rezaee, M. (2026). A Comparative Study of Happiness (Saʿ dat) in theThought of Mullʿ ÿadrʿ and Lorraine Besser. *Islamic Philosophical-Doctrines*,21(38), 221-250. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8052.1707

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

# Extended Abstract

## Introduction

The question of happiness (*saʿādat*) is among the most fundamental concepts in moral philosophy and philosophical anthropology, consistently treated as the final end of human life, yet interpreted in markedly different ways depending on the metaphysical and methodological framework applied. In Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, happiness is not merely a psychological state but a deeply ontological matter, bound to substantial motion, the gradation of existence, the union of knowledge and being, and the soul's teleological orientation. In Lorraine Besser's eudaimonic ethics, by contrast, happiness is redefined within a this-worldly, psychological horizon, arising from flourishing, emotional satisfaction, and the actualisation of human capacities within social relationships. The apparent convergence of both approaches on virtue and development raises the study's central question: can a meaningful correspondence be drawn between Ṣadrā's ontological conception of happiness and Besser's psychological, secular conception, or do their differing metaphysical foundations preclude comparison?

The research problem is not a descriptive comparison but a critical evaluation of the possibility and limits of reconciling Ṣadrian happiness with contemporary eudaimonic ethics: can happiness be detached from its Ṣadrian metaphysical context and reread within a psychological theory, or does removing its ontological foundations reduce happiness to a mere psychological state? Does Besser's theory, despite its emphasis on experience and flourishing, fall into a kind of philosophical reductionism?

Four prior studies leave the present gap unaddressed. Hūshangī and Riḍāʾī (2012) examine substantial motion's role in redefining Ṣadrian happiness but confine their account to the rule of the union of the intellecter and the intelligible. Shīvapūr (2023) critiques the coherence of "supreme happiness" in Ṣadrā's system, with limited attention to the ontological role of knowledge. Vittersø (2016) surveys eudaimonic ethics historically without engaging Islamic virtue ethics. Arslan (2025) explores positive-psychology tools for understanding happiness without weighing Besser against Ṣadrian ontology. The present contribution lies precisely in comparing Ṣadrian virtue ethics with Besser's specific psychological-philosophical eudaimonism—a juxtaposition absent from the literature.

The study addresses scholars of comparative philosophy, Islamic philosophy and theology, ethics, and philosophy of religion, as well as researchers in positive psychology interested in dialogue between philosophical theology and contemporary psychology. Given the aim of precisely delineating two theoretical systems and assessing their correspondence, an analytical-descriptive method with conceptual comparison, rather than an empirical or field-based approach, is the most suitable instrument, since it allows each thinker's theoretical foundations to be extracted systematically and compared at clearly defined levels.

## Method

The study employs an analytical-descriptive method with a conceptual-comparative ap-

proach. Data were gathered through library research: for the Ṣadrian side, primary texts including al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-Arbaʿah al-ʿAqliyyah, al-Shawāhid al-Rubūbiyyah, and Sharḥ uṣūl al-Kāfī; for Besser, her core works on eudaimonic ethics together with supporting positive-psychology sources (Keyes et al., 2003; Peterson & Seligman, 2004). The research proceeded in three steps: extracting each thinker's theoretical foundations independently; comparing commonalities and differences across three levels—conceptual structure, metaphysical foundations, and teleology; and a comparative-critical analysis of the limits of correspondence. As a library-based study with no human participants, the principal ethical requirement is fidelity in citation and avoidance of misrepresenting either thinker's views. Sources were selected for their bearing on happiness, the soul, and substantial motion on the Ṣadrian side, and on flourishing, virtue, and eudaimonia on Besser's side.

## Findings

The comparative analysis shows that both thinkers link happiness to virtue and development, but this structural commonality conceals a foundational divergence: virtue for Mullā Ṣadrā is theologically and ontologically oriented, contingent on divine knowledge, whereas virtue for Besser aligns with flourishing within human relationships and remains this-worldly and psychological. At the level of metaphysical foundations, Ṣadrā affirms the soul's survival beyond the body and higher ontological grades of being, whereas Besser, shaped by positive psychology's methodology, remains confined to the worldly domain and treats any world beyond matter as methodologically meaningless, while her epistemology stays open to religious propositions insofar as they serve a social function. At the level of teleology, Ṣadrian happiness culminates in an intensifying movement toward Absolute Truth and union with the Perfect Human (al-insān al-kāmil), while Besserian happiness is realised in increased pleasure and "feeling good" through the actualisation of capacities.

The study's comparative-critical table sets out these differences across six axes: the ethical end (existential perfection of the soul versus this-worldly psychological satisfaction), the ontology of the soul (immaterial and graded versus psychological agent), the criterion of happiness (existential intensity and intellectual joy versus phenomenal experience of satisfaction), the temporal dimension (extension beyond material time versus confinement to worldly life), epistemology (reality-centred and rational versus function-centred and non-realist), and the relation of virtue to perfection (identity with existential intensification versus an instrumentalist view of virtue). The findings state this evaluation directly: Besser's theory, lacking an ontological foundation, cannot account for the intensity and continuity of happiness—a conclusion reported without suppression, in proportion to the evidence available for both systems.

## Discussion

The findings reveal that the divergence between Mullā Ṣadrā and Besser is not merely a difference of emphasis but a difference in the very foundations upon which the concept of happiness is constructed. For Ṣadrā, happiness is inseparable from the soul's

substantial motion and its existential intensification; it is a reality that unfolds across the gradations of being and culminates in union with Absolute Truth. For Besser, by contrast, happiness is situated within the horizon of lived experience, interpersonal relationships, and the actualisation of capacities; it is measured by satisfaction, flourishing, and feeling good. The comparative analysis shows that the two systems converge only at the descriptive level—both connect happiness to virtue and development—but diverge fundamentally at the analytical level, where the ontological grounding of Ṣadrian happiness and the psychological grounding of Besserian happiness prove irreconcilable without a reduction of one to the other. The study thus suggests that any attempt to reread happiness within Islamic philosophy in dialogue with contemporary psychology must proceed with caution, preserving the ontological dimensions of the concept while engaging the empirical insights of positive psychology.

## Conclusion

The study demonstrates that despite the apparent convergence of both approaches on virtue and human flourishing, at the level of philosophical foundations Ṣadrian happiness and Besserian eudaimonic happiness differ fundamentally and decisively. Happiness for Mullā Ṣadrā is an ontological, intensifying concept grounded in the simplicity of the soul, substantial motion, and the soul's existential teleology; happiness for Besser is defined mainly within a psychological, this-worldly horizon and is reduced to the realisation of feeling good and lived satisfaction. The article's principal finding is that Besser's eudaimonic ethical theory, for want of a coherent metaphysical foundation, cannot sustain a stable and deep account of human happiness, failing in particular to explain its temporal continuity and qualitative intensity. This finding bears on broader questions in philosophy of religion and on the possibility of dialogue between philosophical theology and contemporary psychology.

The study's direct answer is that reconciling happiness in Transcendent Philosophy with Besser's eudaimonic ethics is possible only at a descriptive level; analytically and foundationally it faces serious limitation owing to fundamental differences in the ontology of the soul and the epistemology of ethics. The implication is that any contemporary rereading of happiness within Islamic philosophy, if it is to avoid psychological reductionism, must preserve the connection between happiness, reality, the soul's existential perfection, and the metaphysical end of the human being.

### *Author Contributions*

All authors contributed equally to the conceptualisation of the article and to the writing of the initial draft and subsequent versions.

### *Data Availability Statement*

This research did not generate new empirical data or a proprietary dataset; all primary and secondary sources cited are listed in the reference list and are publicly available through their respective publishers and academic databases.

***Acknowledgements***

The authors thank the journal's reviewers and editorial board for their evaluation and constructive comments toward improving this article.

***Ethical Considerations***

The authors confirm that at every stage of this research they avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct, and that they have observed scholarly fidelity in representing the views of Mullā Ṣadrā and Lorraine Besser.

***Funding***

This research received no financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

***Conflict of Interest***

The authors declare that there is no conflict of interest in the writing of this article.

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

In preparing this extended abstract (Persian and English versions), the authors used the AI assistant Claude (Anthropic) to help structure, draft, and translate the abstract based on the final text of the article. The authors have reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the published content.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# بررسی تطبیقی سعادت در اندیشهٔ ملاصدرا و لورین بِسِر

علی رضایی [۱] | مهران رضایی [۲]

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: alirezayi79131379@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.rezaee@umz.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

**کلیدواژه‌ها**

سعادت، ملاصدرا، لورین بِسِر، حرکت جوهری، اودایمونیا، شکوفایی انسانی.

## چکیده

این پژوهش با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، مفهوم سعادت را در اندیشهٔ ملاصدرا و لورین بِسِر بررسی می‌کند تا نشان دهد این دو دستگاه نظری، با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی متافیزیکی و روش‌شناختی، چگونه تصویری از تکامل و بهزیستی انسانی ارائه می‌دهند. در حکمت متعالیه، سعادت امری هستی‌شناختی و مبتنی بر حرکت جوهری، اشتداد وجودی و اتحاد علم، عالم و معلوم است؛ امری که در آن، تکامل انسان از طریق معرفت، تعقل و اتصاف به فضیلت در مسیر نیل به حقیقت مطلق تحقق می‌یابد. در مقابل، لورین بِسِر سعادت را مفهومی اودایمونیک و برآمده از شکوفایی انسانی می‌داند که در بستر روابط انسانی، خودشناسی تجربی و فعلیت یافتن قابلیت‌ها شکل می‌گیرد. او با بهره‌گیری از روان‌شناسی مثبت، سعادت را رویدادی این‌جهانی و وابسته به رضایت، شکوفایی و حالِ خوب تفسیر می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد هر دو متفکر سعادت را با مفهوم تکامل پیوند می‌زنند، اما تکامل در اندیشهٔ ملاصدرا صورتی متافیزیکی و مبتنی بر مراتب وجود دارد، درحالی‌که در نظریهٔ بِسِر، رویکردی روان‌شناختی، تجربی و زمین‌محور به خود می‌گیرد. در نتیجه، این مطالعه با روشن ساختن نقاط اشتراک ساختاری و تفاوت‌های بنیادین این دو دستگاه فکری، امکان گفت‌وگویی نو میان الهیات فلسفی و روان‌شناسی معاصر را فراهم می‌سازد.

**استناد:** رضایی، علی؛ رضایی، مهران. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی سعادت در اندیشهٔ ملاصدرا و لورین بِسِر. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۲۲۱-۲۵۰.

https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8052.1707

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

**بیان مسئله:** مسئلهٔ سعادت از بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ انسان است و در سنت‌های فلسفی مختلف همواره به‌عنوان غایت نهایی حیات انسانی بحث شده است. با این حال، معنای سعادت، مبانی تحقق آن و نسبت آن با کمال انسانی، بسته به دستگاه‌های متافیزیکی و روش‌شناختی متفاوت، تفاسیر به‌غایت متکثری یافته است. در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا، سعادت نه صرفاً حالت روانی یا رضایت درونی، بلکه امری عمیقاً هستی‌شناختی است که در پیوند با حرکت جوهری، تشکیک وجود، اتحاد علم و وجود و غایت‌مندی نفس انسانی معنا می‌یابد. در این چارچوب، سعادت حاصل اشتداد وجودی نفس و فعلیت یافتن مراتب وجودی آن در مسیر تقرب به حقیقت مطلق است. در مقابل، در نظریهٔ اخلاق اودایمونیک لورین بِسِر، سعادت در افق رویکردی این‌جهانی و روان‌شناختی بازتعریف می‌شود. بسر با تأثیرپذیری از روان‌شناسی مثبت و سنت فضیلت‌گرایی ارسطویی، سعادت را نه امری متافیزیکی، بلکه شکلی از به‌زیستیِ مبتنی بر شکوفایی، رضایت عاطفی و فعلیت یافتن قابلیت‌های انسانی در بستر روابط اجتماعی می‌داند. در این دیدگاه، معیار سعادت نه شدت وجودی یا قرب الهی، بلکه تجربهٔ زیستهٔ «حال خوب» و کیفیت زندگی انسانی است. با وجود این تمایز بنیادین، هر دو اندیشمند سعادت را با مفاهیمی چون فضیلت، تکامل و فعلیت یافتن قابلیت‌ها پیوند می‌زنند. همین اشتراک ظاهری، این پرسش اساسی را پیش می‌کشد که آیا می‌توان میان تلقی هستی‌شناختی صدرایی از سعادت و تلقی روان‌شناختی و سکولار بسر، نوعی هم‌سنجی مفهومی یا تطبیق انتقادی برقرار کرد، یا آن‌که اختلاف در مبانی متافیزیکی، هر گونه تطبیق معنادار را با چالش جدی مواجه می‌سازد؟ مسئلهٔ محوری این پژوهش، صرفاً مقایسهٔ توصیفی دو تلقی از سعادت نیست، بلکه ارزیابی انتقادی امکان و حدود تطبیق سعادت صدرایی با اخلاق اودایمونیک معاصر است. به‌ویژه این پرسش مطرح است که آیا می‌توان سعادت را از زمینهٔ متافیزیکی صدرایی آن جدا کرد و در افق نظریه‌ای روان‌شناختی بازخوانی نمود، یا آن‌که حذف بنیان‌های هستی‌شناختی، به فروکاست مفهوم سعادت به یک وضعیت روانی منجر می‌شود؟ از سوی دیگر، این پژوهش می‌کوشد بررسی کند که آیا نظریهٔ بسر، با وجود تأکید بر تجربه، رضایت و شکوفایی، از حیث فلسفی دچار نوعی تقلیل‌گرایی در فهم سعادت نشده است. بر این اساس، نویسندگان می‌کوشند با رویکردی تحلیلی ـ انتقادی، نسبت میان

سعادت، فضیلت و تکامل را در دو دستگاه فکری ملاصدرا و لورین بسر بررسی کنند و حدود امکان گفت‌وگوی میان فلسفهٔ اخلاق اسلامی و اخلاق اودایمونیک معاصر را روشن سازند. در این مقاله بررسی می‌شود که سعادت در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا بر چه مبانی هستی‌شناختی و معرفتی استوار است و چه نسبتی با حرکت جوهری و اشتداد وجودی دارد؟ سعادت در نظریهٔ اخلاق اودایمونیک لورین بسر چگونه تعریف می‌شود و چه تفاوتی با تلقی‌های متافیزیکی از سعادت دارد؟ آیا می‌توان میان سعادت صدرایی و سعادت اودایمونیک بسر، تطبیق مفهومی معناداری برقرار کرد، یا تفاوت در مبانی متافیزیکی این دو نظریه مانع چنین تطبیقی است؟ از منظر انتقادی، آیا نظریهٔ بسر دچار تقلیل سعادت به حالتی روان‌شناختی می‌شود و آیا نظریهٔ ملاصدرا امکان تبیین سعادت این‌جهانی را فراهم می‌کند؟

**روش پژوهش:** در این پژوهش از روش تحلیلی ـ توصیفی استفاده شده است. داده‌های مطالعه از طریق بررسی کتابخانه‌ای متون اصلی ملاصدرا شامل اسفار، شواهد، شرح اصول کافی و رسائل فلسفی گردآوری شده، و برای بخش دوم، آثار لورین بسِر در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق اودایمونیک به‌عنوان منابع محوری قرار گرفته است. تحلیل مفاهیم سعادت، تکامل، فضیلت و شکوفایی، مبتنی بر خوانش مفهومی ـ مقایسه‌ای انجام شده است، به این صورت که ابتدا مبانی نظری هر دو متفکر استخراج شده، سپس با رویکرد تطبیق مفهومی نقاط اشتراک و تفاوت آن‌ها در سه سطحِ ۱. ساختار مفهومی، ۲. مبانی متافیزیکی، و ۳. غایت‌شناسی مقایسه و تحلیل شده است. در نهایت، پژوهش حاضر با روش تحلیل تطبیقی فلسفی تلاش کرده است نسبت میان سعادت در حکمت متعالیه و اخلاق اودایمونیک را نشان دهد و امکان فهم میان‌رشته‌ای این دو دستگاه نظری را روشن‌تر سازد.

**پیشینهٔ پژوهش:** هوشنگی و رضایی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ سعادت در پرتو حرکت جوهری» به نقش حرکت جوهری در بازتعریف مفهوم سعادت می‌پردازد. محدودیت پژوهش در تبیین مفهوم سعادت با علم بشری با تأکید بر قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول و تطبیق آن با فضیلت‌گرایی غربی خلاصه می‌شود. شیواپور (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ معیار رسیدن به سعادت برین»، به نقد نظری بودن سعادت برین از نگاه ملاصدرا می‌پردازد و سعادت برین را با برخی گزاره‌های صدرایی ناسازگار می‌داند، محدودیت پژوهش در عدم توجه به نقش علم و مبانی هستی‌شناختی

صدرایی در تحقق سعادت خلاصه می‌شود. ویترز (۲۰۱۶) در کتابی با عنوان دستنامهٔ به‌زیستی اودایمونیک[1] به بررسی تاریخی اخلاق اودایمونیک و تحلیل نقادانهٔ آن در تطبیق با مفهوم سعادت در پیوندهای اجتماعی می‌پردازد. محدودیت پژوهش در مقایسهٔ آن با روان‌شناسی مثبت و نگاه لورین بسر در هم‌سویی با فضیلت‌گرایی اسلامی می‌باشد. ارسلان (۲۰۲۵) در مقاله‌ای با عنوان «در سوی سعادت؛ سه وسیلهٔ روان‌شناسی مثبت و آیندهٔ به‌زیستی»[2]، به نقش ابزارهای روان‌شناسی مثبت در فهم سعادت و اجرای آن در فرهنگ جاری اشاره می‌کند. محدودیت پژوهش حاضر در عدم توجه به تفکر لورین بسر در وابستگی سعادت به شناخت نفس در پیوندهای اجتماعی و مقایسهٔ آن با مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا می‌باشد. نوآوری پژوهش حاضر در مقایسهٔ فضیلت‌گرایی صدرایی به‌طور خاص با نگرش لورین بسر و مبانی روان‌شناختی و فلسفی او در اخلاق اودایمونیک است.

## ۱. مبانی نظری سعادت در اندیشهٔ ملاصدرا

### ۱-۱. مراتب روح و حرکت جوهری

بر اساس روان‌شناسی متافیزیکی ملاصدرا، کمال روح در اصل حرکت جوهری ریشه دارد، که روح را به‌عنوان موجودیتی معرفی می‌کند که از طریق تحول مداوم جوهر خود به‌سوی پیشرفت تلاش می‌کند. در هستی‌شناسی صدرا، حرکت جوهری به‌عنوان تحول ذات همهٔ موجودات به ذاتی دیگر از طریق حرکتی ذاتی و غیرعَرَضی تعریف می‌شود که برای وقوع آن به هیچ مادهٔ خارجی وابسته نیست. از طریق این فرایند، جوهر موجودات مخلوق دستخوش تغییر می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج. ۳، ص. ۴۲۶).این اصل هستی‌شناختی به‌طور یکسان بر روح نیز اعمال می‌شود، زیرا در نظام صدرا، همهٔ موجودات در حرکت جوهری مشارکت دارند و روحْ خود نیز یکی از این موجودات مخلوق است. سفر روح به‌سوی کمال و در نتیجه، ظرفیت آن برای سعادت به این تحول ذاتی وابسته است. سعادت از دیدگاه صدرا، یک دارایی ایستا نیست، بلکه آگاهی و تحققی است که از پیشرفت هستی‌شناختی ناشی می‌شود. روح فقط از طریق حرکت جوهری می‌تواند وجود خود را شدت بخشد، از مادیات فراتر رود و در نتیجه، به معرفت حقیقی و سعادت دست یابد. در این

1. Handbook of Eudaimonic Well-Being

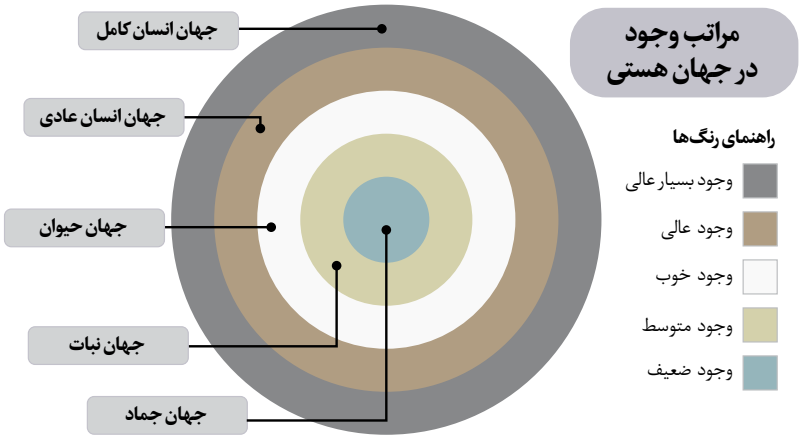
2. Beyond happiness: The three waves of positive psychology and the future of wellbeing

معنا، سعادت در روان‌شناسی متافیزیکی صدرا از حرکت جوهری جدایی‌ناپذیر است: هر چه روح در این مسیر شدت وجودی پیش‌تر رود، بیشتر از ترکیب مادی جدا می‌شود و به تحقق عقلانی و معنوی نزدیک‌تر می‌گردد.

**۱-۲. رابطه بین سعادت، علم و وجود**

سعادت در اندیشهٔ ملاصدرا، از دریچهٔ علم و معرفت می‌گذرد و ازآن‌جاکه علم و معرفت در حکمت صدرا حظی از وجود است، سعادت را می‌توان به یک سیر وجودی از مراتب پایین نفس به مراتب اعلی تعبیر نمود. سعادت در حکمت صدرایی به هر چیزی که انسان به‌وسیلهٔ آن وجودش کامل می‌گردد گفته می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۴، ص. ۲۵۱؛ شیرازی، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۳). همچنین این‌که مفهوم سعادت دربردارندهٔ دو قسم بدنی و عقلی است، در قسمت بدنی، نفس از طریق ابزارهای حسی به تکمیل وجود خود می‌پردازد و در قسمت عقلی، نفس به‌وسیلهٔ فهمیدن گزاره‌هایی دربارهٔ خداوند و صفات او، به کامل کردن خود کمک می‌نماید (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۲، ص. ۳۳۱). در فهم صدرا، وجود تعریفی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا برای تعریفِ اشیا نیازمند به جنس و فصل هستیم، اما وجودْ جنس و فصلی ندارد. از همین جهت، یا به مشاهدهٔ حضوری و یا از طریق لوازم وجود مانند علیت فهمیده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۵۲). نظرات مختلفی در باب علم از نگرش ملاصدرا وجود دارد و به اعتقاد نگارندگان، آخرین اعتقاد او همان وجودی بودن علم است، به معنای این‌که علم همان وجود است برای چیزی مجرّد از ماده که خواه این ادراک برای خود است و خواه این ادراک و شناخت برای دیگری (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۳۵۴). بر اساس حقیقت وجود و علم، سعادتی که ملاصدرا به آن معتقد است، ابزار برای تعالی وجودی و استعلای انسان به‌سمت کامل شدن خودش است و این کامل شدن بیش از همه از طریق علم و ادراک تکمیل می‌شود. در واقع، وجود در عینیت با سعادت و خیر قرار دارد و ازآن‌جاکه در اندیشهٔ صدرا وجود مرتبه‌های مختلفی را شامل می‌شود، اندازه و میزان سعادت نیز دستخوش زیادت و نقصان خواهد بود، به این صورت که هر چه شدت وجود در اندیشهٔ ملاصدرا بیشتر باشد، سعادت بشر نیز بیشتر خواهد بود. اگر وجودی در مرتبهٔ نباتی باشد، سعادت او کمتر از وجودی است که در مرتبهٔ حیوانی است، زیرا مرتبهٔ وجودی یک گیاه از مرتبهٔ وجودی حیوان پایین‌تر است و مضاف بر آن، به دلیل این‌که علم نیز خود از بهره‌های وجود است، ادراک به وجود نیز بهره‌ای از سعادت محسوب می‌شود و در لذت بردن از کمال وجودی نقش ایفا می‌کند، به این

معنا که وظیفهٔ فهم و در نتیجه، فهم لذت را به عهده دارد (شیرازی، بی‌تا، ص. ۳۶۳). علم در اندیشهٔ صدرایی نه به‌عنوان یک رویکرد جدا از وجود، بلکه به‌عنوان قسمتی از وجود که با سعادت برابری می‌کند به شمار می‌آید، از این نظر که علم به‌مثابهٔ مصداق وجود، شعور به وجود را در مرتبه‌های مختلف پدید می‌آورد و این شعور به وجود، منجر به شدت بخشیدن وجود می‌شود و کمال وجود را از نظر به فعلیت رسیدن آن تأمین می‌نماید که منجر به سعادت بشری خواهد شد. در این نگاه، مسئله بیشتر از این‌که به حیطهٔ معرفت‌شناسی وارد شود، داخل در قسمت هستی‌شناسی ملاصدرا می‌باشد، زیرا تأکید ملاصدرا در مفهوم سعادت، وابسته به کامل شدن وجود است که کمال وجودی از جهت وابستگی آن به گونه‌ای از ادراک که بر اثر مراتب داشتن وجود شدت پیدا می‌کند، علم را به‌عنوان گونه‌ای از وجود در تحقق سعادت دخیل می‌گرداند. با توجه به این ارتباط، در حکمت ملاصدرا، سعادت فرع بر وجود است که این وجود، به صورت شعور و ادراک به بروز و ظهور می‌رسد، مضاف بر این‌که ادراک‌ها نیز بر حسب نظام تشکیکی صدرالمتألهین، متفاوت خواهند بود، از این حیث که اگر وجود انسانی به مرتبهٔ وجودی بالاتری از وجود انسان دیگر برسد، میزان و کیفیت آگاهی انسان اول بسیار بیشتر از انسان ضعیف‌تر خواهد بود و این شدت آگاهی، بهجت و لذتی را برای شخص ادراک‌کننده به ارمغان می‌آورد که نتیجه یک نوع از ادراکی است که زاییدهٔ شدت‌یافتگی هستی آن انسان می‌باشد. رابطهٔ هستی‌شناختی این سه مفهوم، از وجود شروع می‌شود و شدت وجود، معرفت عمیق را در پی دارد. از معرفت عمیق و والای انسان، کمال وجودی او به معنای شدت‌یافتگی وجودش و فعلیت رسیدن ظرفیت‌هایش استنباط می‌شود. نمای کلی این هستی‌شناسی، به این صورت خود را بروز می‌دهد:



### ۱-۳. اتحاد علم، عالم و معلوم

اتحاد علم، عالم و معلوم به‌عنوان اصلی بنیادین در حکمت متعالیه مطرح است، به دلیل این‌که علم از اقسام وجودی بالفعل است که نیستی در آن راه نخواهد یافت و به‌واسطهٔ وجودی بودن آن، دارای اصالت خواهد بود در نتیجه می‌توان آن را از مباحث بنیادین در حکمت صدرایی دانست (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۲۹۷). وجه ارتباط این قاعده به سعادت نیز از گذرگاه وجودی بودن آن می‌گذرد، زیرا سعادت همان فعلیت رسیدن یک وجود است و علم نیز در اندیشهٔ صدرایی وجودی است فعلی که اگر بر فاعل شناسا وارد شود، هستی او را شدت بیشتری می‌بخشد. بر اساس این مبنا می‌توان قائل به ارتباط قاعدهٔ اتحاد علم، عالم و معلوم با مفهوم سعادت در حکمت صدرایی بود و گذر سعادت را از باریکهٔ علم به فهم صدرایی دانست که خود بر اساس اصلی هستی‌شناختی به معنای اشتداد و به فعلیت رسیدن وجود چیزها در حرکت و رشد می‌باشد. در نتیجه، این قاعده بیانگر مفهوم سعادت در مدار زمینهٔ کلی حکمت متعالیه خواهد بود. در اندیشهٔ صدرا، قاعدهٔ اتحاد علم، عالم و معلوم از جهت وحدت آن‌ها در یک جهت واحد خلاصه می‌شود و این‌گونه علم و دانش شامل مفهوم دانش حسی نیز می‌گردد، از این نظر که در حکمت صدرایی اتفاق نظر وجود دارد مبنی بر این‌که مفهوم معلوم اگر صرف نظر از مفهوم دیگر مورد توجه واقع گیرد، در وجود خارجی با مفهوم عالم برابری خواهد کرد. همچنین اگر مفهوم عالم صرف نظر از توجه به مفهوم دیگری قرار گیرد، در وجود خارجی با معلوم برابری خواهد کرد و فعلی که قائم و وابسته به دو مفهوم ذکرشده می‌باشد در وجود خارجی تحت عنوان یک مصداق قرار می‌گیرد. در نتیجه، ازآن‌جاکه عالم اصالتی در بیرون از ذهن دارد و علم و معلوم نیز در وحدت با آن‌ها قرار می‌گیرد، این قاعده را در حکمت صدرایی می‌توان یک اصل وجودی برشمرد (شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۳۱۳). بر اساس این دیدگاه، اگر علم یک عالم افزایش یابد، وجود او نیز از جهت وجودی بودن علم، شدید خواهد شد و از شدت این وجود، تمامیت آن استنباط می‌شود که حرکتی به‌سوی کمال را برای آن به ارمغان می‌آورد. در نتیجه، بر مبنای اندیشهٔ ملاصدرا، می‌توانیم سعادت انسان را از دریچهٔ اتحاد علم، عالم و معلوم به‌عنوان یک اصل بنیادین در هستی‌شناسی مبتنی بر حرکت جوهری او تبیین نماییم.

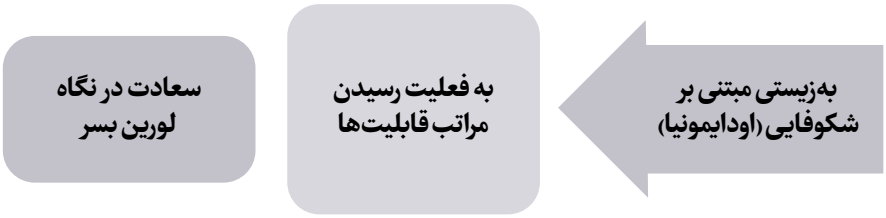
## ۲. مبانی نظری لورین بسر در اخلاق اودایمونیک

### ۲-۱. تعریف سعادت و شکوفایی

مفهوم سعادت بر اساس اندیشهٔ لورین بسر حاصل گسترش هویت بشری است که به معنای رابطهٔ مستقیم آن با بروز و ظهور استعدادهای نهفتهٔ انسانی است، به معنای این‌که فرد از طریق فضیلت‌هایی که تعریف می‌شود قابلیت‌های خود را در ارتباط با خانواده، همسر، فرزندان و جامعه گسترش می‌دهد. سعادت از نگاه لورین بسر به دو وجه مفهومی و مصداقی بررسی می‌شود. از دیدگاه مفهومی می‌توان سعادت را گونه‌ای پدیدار برای انسان دانست که همان احساس شادی و سرخوشی نامیده می‌شود، اما مصداق این پدیدار در طول تاریخ برای انسان‌ها آسان نبوده است. به‌عنوان مثال، برای بشر در طول دوران‌های مختلف تاریخی، جای این سؤال باقی است که انتخاب کدام انسان به‌عنوان شریک زندگی منجر به احساس شادی می‌شود؟ انجام کدام کار مادام‌العمر می‌تواند شادی را در نهاد انسان ضمیمه گرداند؟. دشواری پاسخ به این سؤال‌ها بیانگر ابهامی است که در یافتنِ مصداق برای سعادت پدید می‌آید. با توجه به این مبنا، سعادت را در نگاه لورین بسر، در به‌زیستی می‌توان یافت؛ مفهومی که در سنت فلسفی یونان باستان، از آن به «اودایمونیا» تعبیر می‌شود، اگرچه به‌زیستیِ موجود در اودایمونیا، با به‌زیستیِ رواقی تفاوتی مبنایی خواهد داشت، زیرا اندیشهٔ رواقی ممکن است در انزوا و کلبی‌مسلکی نیز زیستنی مناسب با خود را بیابد، اما اودایمونیا معتقد به زیستن در انزوا نمی‌باشد، چراکه شرط لازم مفهوم اودایمونیا، به‌زیستی در تمرکز با شکوفایی است (besser, 2021, pp. 16 & 30). بر اساس این مبنا می‌توان حصول سعادت در انسان را زاییدهٔ تکامل هویت انسان دانست، زیرا انسان با به‌زیستی به سعادت می‌رسد، و به‌زیستی در اندیشهٔ بسر، به همراه حقیقت شکوفایی است که این شکوفایی می‌تواند به‌عنوان تکامل هویت انسانی و زیادت به ظهور رسیدن استعدادهای او تلقی گردد.

شکوفایی در اندیشهٔ لورین بسر بیانگر مراتبی است از به‌زیستی انسان که منجر به تکامل او می‌شود. در نتیجه می‌توان شکوفایی را در نگاه لورین بسر فعلیت قابلیت‌های انسان دانست. انسان برای به‌زیستی نیازمند رضایتی است تا در پرتو این رضایتِ پدیدارشده، مفهوم به‌زیستی استنباط شود. رضایتی که برای انسان حاصل می‌شود، مراتب مختلفی را از حوزهٔ کار و حوزهٔ روابط تا حوزهٔ مدیریت عواطف شخصی او در بر می‌گیرد. این مراتب در انسان‌های مختلف قابل شدت و ضعف خواهد بود، به معنای این‌که در بعضی از انسان‌ها رضایت فقط در حوزهٔ

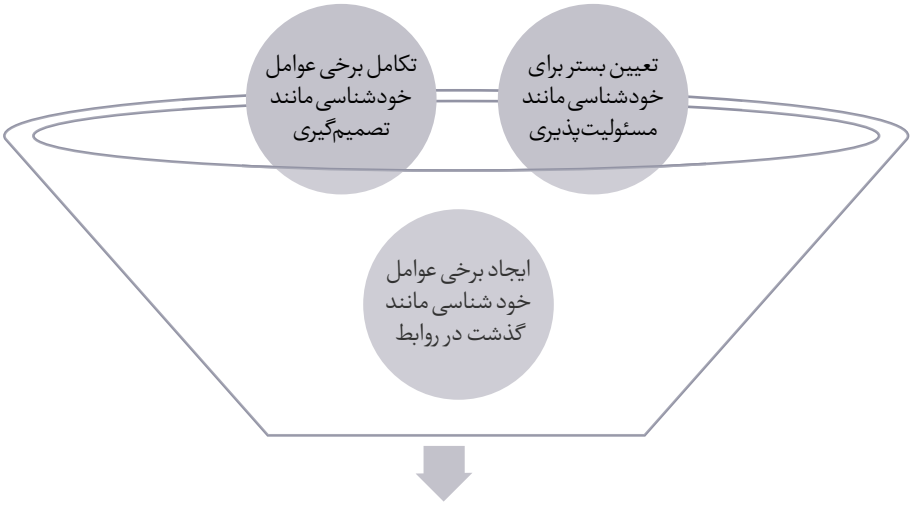
کاری و روابط پدید آمده است، اما در حوزهٔ مدیریت عواطف شخصی ابتر تلقی شده است، یا رضایت در برخی از انسان‌ها شامل مدیریت عواطف شخصی شده است، اما فعلیت آن در حوزهٔ کاری و روابط با وجود قابلیتی که در نهاد آن‌هاست، ناقص مانده است. به تحقق رسیدن این رضایت‌ها، به صورت یک نظام سلسله مراتبی و مرحله‌ای، همان رضایتی است که می‌توان آن را به‌عنوان یک شکوفایی نیز تلقی نمود و از پرتو این شکوفایی، نوع خاصی از به‌زیستی پدید می‌آید که از آن به «اودایمونیای یونانی» تعبیر می‌نماییم که هم‌راستا با هستی‌شناسی ارسطو در قوه و فعل است (besser, 2014, p. 23). با توجه به این مبنا، سعادت در نگاه لورین بسر، بر اساس به‌زیستی مبتنی بر شکوفایی است که از آن به اودایمونیا تعبیر می‌شود و اودایمونیا از نگاه بسر، رضایتی عاطفی است که بشر با به تحقق رسیدن قابلیت‌های خود به آن دست می‌یابد. شمای کلی مفهوم سعادت در اندیشهٔ لورین بسر را می‌توان به این صورت دانست:




### ۲-۲. جایگاه فضیلت، خودشناسی و روابط انسانی

فضیلت در اندیشهٔ لورین بسر، همگام با لوازم سعادت خواهد بود و از این نظر، دارای طبقاتی جهت به فعلیت رسیدن حقیقت انسانی می‌باشد. فضیلت در نگاه او به موقعیتی انسانی گفته می‌شود که در آن انسان خود را هویتی خوب یا عالی می‌بیند (besser, 2014, p. 107). با توجه به نگاه بسر در ماهیت فضیلت، لازمهٔ منطقی این تعریف، یگانگی آن با شکوفایی خواهد بود و ازآن‌جاکه شکوفایی در نگاه بسر، مبتنی بر تحقق قابلیت‌ها در جهت یک نظام طبقاتی برخاسته از درون بشر است، فضیلت نیز امری طبقاتی خواهد بود که با لوازم سعادت خود را هم‌راستا نشان می‌دهد. بر اساس این رویکرد، فضیلت زمانی محقق خواهد بود که به

خودشناسی برسد، زیرا شرط تحقق فضیلت، به حیطهٔ آگاهی در آمدنِ توانایی‌های انسانی است. در نتیجه، شرط لازم این فعلیت نحوه‌ای از خودشناسی خواهد بود تا انسان بتواند از این فضا و سفر فکری، خود را به فضیلت برساند. ارتباط خودشناسی با فضیلت مانند ارتباط مسیر با مقصد است، زیرا اگر انسان بخواهد به فضیلت دست یابد، راه آن از مسیر خودشناسی می‌گذرد. خودشناسی در نگاه لورین بسر عاملی است برای فکر کردن، روشی است که با آن بشر تصمیم‌های خود را به حیطهٔ عمل می‌رساند، گذرگاهی است که از طریق آن در محیط اجتماعی، مسئولیت‌پذیری‌اش را توسعه می‌دهد. بر مبنای این لوازمی که از خودشناسی استنباط می‌شود، انسان در جهت بهبود کیفیت زندگی خود در جامعه و سطح فردی، به خودشناسی با نگاه تجربی و کارکردی نیازمند می‌باشد (besser, 2023, p. 6). بر اساس این نگاه فردی که به‌دنبالِ فضیلت می‌رود، می‌بایست توانایی‌های فردی خود را از جمله توانایی تصمیم‌گیری، توسعهٔ مسئولیت اجتماعی و فکر کردن توسعه ببخشد و توسعه دادن این توانایی‌ها از دریچهٔ خودشناسی فراهم می‌شود. مضافاً این‌که، خودشناسیِ مدنظر با خودشناسی فردی تفاوت خواهد داشت، چراکه فرد علاقه‌مند به خودشناسی با تأکید بیشتر بر فرد، خودشناسی را از نظر اندکی فاصله گرفتن از محیط اجتماعی می‌بینند، اما در اندیشهٔ لورین بسر، نگاه بشر به خودشناسی، با توجه به تجربی و التفاتی بودن آن، وابسته به محیطی اجتماعی است که در این محیط اجتماعی و در نتیجه یک سلسله از ارتباطات، فرد به یک مفهومی از خود می‌رسد که در نتیجهٔ توسعهٔ این مفهوم، فضیلت برای او حاصل می‌شود. ارتباط انسانی نیز به‌صورت غیرمستقیم منجر به فضیلت انسانی می‌شود و به‌صورت مستقیم در خودشناسی انسان‌ها از جهت فراهم کردن بستر برای خودشناسی، تقویت برخی عامل‌های خودشناسی و یگانه بودن برخی نمودهای آن با نمودهای خودشناسی اثرگذار است. ارتباط انسانی در جهت فراهم کردن رضایت انسان‌ها نقش بسیار مهمی دارد. در نتیجه، زوج‌هایی که ازدواج کرده‌اند نسبت به افراد طلاق‌گرفته یا انسان‌هایی که تاکنون ازدواج نکرده‌اند، سطح رضایت بیشتری را تجربه می‌نمایند. به‌علاوه، بشر در محیط اجتماعی می‌تواند از لحاظ عواطف مثبت پر شود، به معنای این‌که تکامل عاطفی انسان‌ها و حتی بروز برخی صفت‌های عاطفی از طریق تعامل اجتماعی برای آن‌ها حاصل می‌شود (besser, 2011, p. 5). بر اساس همین مبنا، ارتباط انسانی در سه جنبه می‌تواند برای خودشناسی اثرگذار باشد:




بر اساس این نظر در اندیشهٔ لورین بسر، سعادت انسانی وابسته به اودایمونیا خواهد بود. اودایمونیا در فضیلت شکل خواهد گرفت و تحقق فضیلت وابسته به خودشناسی خواهد بود که مفهوم خودشناسی جز در بستر محیط اجتماعی، تشکیل و تکامل نمی‌یابد. شمای کلی این ارتباط به صورت زیر خواهد بود:

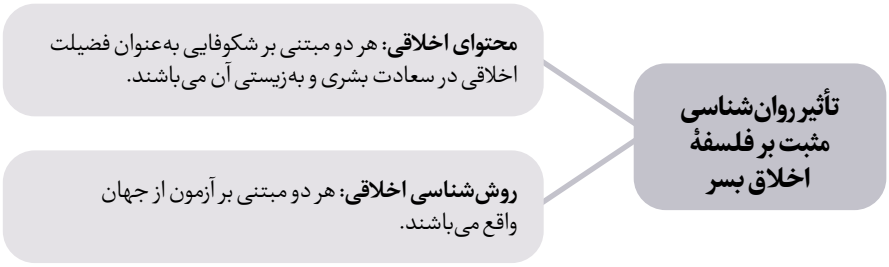



### ۲-۳. تأثیر روان‌شناسی مثبت بر فلسفهٔ اخلاق لورین بسر

روان‌شناسی مثبت از دو جنبهٔ مبنای اخلاقی و روش کاوش نمونه‌های اخلاقی، بر فلسفهٔ اخلاق لورین بسر تأثیر عمیق گذاشته است. از حیث مبنای اخلاقی، تأکید روان‌شناسی مثبت بر جنبه‌های ایجابی زندگی از جهت رشد و سعادت اوست. همچنین سعادت انسان در روان‌شناسی مثبت، بر اساس اهدافی است که آن اهدافْ ناظر به شکوفایی استعدادها و علایق شخص می‌باشند. برای مثال، اگر پدری هدف خود را در زندگی، رشد و تکامل فرزند خود بداند، در واقع، در مسیر روان‌شناسی مثبت عمل کرده است،

زیرا هدف او مبتنی بر شکوفایی استعدادهای پدرانه و فضیلت‌هایی چون فداکاری خواهد بود. مضاف بر آن، مفاهیم کلیدی کار، صمیمیت، سنت و معنویت در رشد انگیزه‌ها و تمایلات پنهان انسان‌ها اثرگذار است (corey and partners, 2003, pp. 107 & 108). بنابر این مبنا، شکوفایی مفهومی کلیدی در روان‌شناسی مثبت محسوب می‌شود که با نگرش فلسفهٔ اخلاق بسر در تطبیق خواهد بود، زیرا لورین بسر در فلسفهٔ اخلاق، فضیلت‌گرای ارسطویی است که فضیلت را برابر با شکوفایی می‌داند که این شکوفایی، نقطهٔ ثقل اودایمونیا در نگرش اخلاقی لورین بسر است. در نتیجه، نقطهٔ مشترک این دو اندیشه، در کلیدی بودن مفهوم شکوفایی به‌عنوان عامل به‌زیستی در روان‌شناسی مثبت و مصداق فضیلت در نگرش لورین بسر است که روش به دست آمدن آن‌ها نیز به روشی فراتر از روش فلسفی ارسطویی بروز و ظهور یافته است. اثر پذیری روان‌شناسی مثبت بر فلسفهٔ اخلاق بسر در روش‌شناسی را می‌توان شیوهٔ تجربی و پدیداری روان‌شناسی مثبت در فهم نمونه‌های اخلاقی دانست که در نگرش بسر نیز چنین امری، چنان‌که ذکر شده، مشهود بوده است. در روان‌شناسی مثبت، برای فضیلت‌های اخلاقی، تعریفی بر اساس یافته‌های پدیداری ارائه می‌شود، به‌صورتی که در اثر و نتیجه مشاهدهٔ روان‌شناسان از مراجعان و مردم در زندگی روزمرهٔ آن‌ها، معیارهایی آزمون‌پذیر و ابطال‌پذیر در تعریف فضیلت‌های اخلاقی به کار برده می‌شود. برای مثال، مفهوم عشق در روان‌شناسی مثبت، گونه‌ای از محبت عمیق است که بر اساس مشاهدات روان‌شناسان، ۴ معیار را می‌توان برای آن در نظر گرفت: ۱. انسان‌های عاشق نزد معشوق خودشان کاملاً آزادند و شخصیت حقیقی خود را بروز می‌دهند. ۲. انسان‌های عاشق، به معشوق خود در جهت کمک گرفتن و تکیه کردن به آن‌ها اعتماد دارند. ۳. انسان‌های عاشق از فاصله گرفتن از معشوق خودشان متنفرند. ۴. انسان‌های عاشق با معشوقشان تقریباً هر کاری را انجام می‌دهند و هر شخصیتی را در هنگام شادی و ناراحتی از خود بروز و ظهور می‌دهند. با توجه به این معیارها، عشق منحصر در روابط بین زن و مرد نیست، بلکه شامل دو دوست صمیمی نیز می‌شود، از این حیث که این معیارها برای آن‌ها نیز صدق می‌کند و حتی برای یک پدر نیز نسبت به فرزندش می‌توان عشق را دارای مصداق دانست که تبار این معیارها برخاسته از مشاهداتی است که قابل آزمون و قابل ابطال است، به‌گونه‌ای که رویکرد آن را می‌توانیم رویکردی علمی تجربی در روان‌شناسی بدانیم (Peterson and Seligman, 2004, pp. 303 & 304). بر اساس این مبنا، رویکرد بسر نیز در فلسفهٔ اخلاق، در تطبیق با این مطلب است، زیرا بسر شکوفایی را گونه‌ای به تکامل رسیدنِ هویت بشری از طریق بروز و ظهور استعدادهای انسان‌ها و قابلیت‌هایشان می‌داند که این قابلیت، همان‌طور که ذکر شده است، از طریق روابط بشری به تحقیق می‌رسند، از این حیث که به‌زیستی زوج‌های خوشبخت و

زوج‌هایی که رابطهٔ زناشویی آن‌ها در سلامت می‌باشد، طبق یافته‌های آزمون‌پذیر و ابطال‌پذیر، بالاتر از زوج‌هایی است که رابطهٔ زناشویی آن‌ها محکم نیست. با توجه به این استدلال، رویکرد روش‌شناختی بسر در فلسفهٔ اخلاق، مطابق با رویکرد روش‌شناختی روان‌شناسانِ مثبت خواهد بود که هر دو به‌صورت علمی تجربی‌اند. شمای کلی این تطبیق به‌صورت زیر است:




در نتیجه، سعادت در اندیشهٔ بسر را با توجه به این ارتباط، می‌توان گونه‌ای از به‌زیستی تعریف نمود که هم‌سو با شکوفایی انسان به‌مثابهٔ فعلیت رسیدن قابلیت‌های اوست که ظهور این قابلیت‌ها نه به‌صورت هستی‌شناختی، که با فهم پدیداری خواهد بود و در نگرش یک روان‌شناس می‌توان آن را از طریق معیارهایی دقیق به حیطهٔ آزمون‌پذیری و ابطال‌پذیری درآورد.

## ۳. تحلیل و بررسی تطبیقی سعادت مابین ملاصدرا و لورین بسر

### ۳-۱. شباهت‌های ساختاری (فضیلت‌محوری و تکامل)

ملاصدرا و بسر در رسیدن به سعادتْ هر دو بر فضیلت تأکید می‌ورزند و آن را مطلوب می‌دانند. از جهتی، فضیلت صدرا، در راستای الهیات و غایتی هستی‌شناختی خواهد بود، اما فضیلت بسر در جهت شکوفایی در بستر روابط انسانی است. ملاصدرا علم و عمل به مقتضای یک معرفت عمیق را در راستای رسیدن به کمال می‌داند و ازآن‌جاکه فضیلت لازمهٔ معرفت‌شناختی علم و عمل به مقتضای آن می‌باشد، فضیلت نیز به‌عنوان لازمهٔ معرفت‌شناختی یک امر کمالی، به‌عنوان مصداقی از کمال تلقی می‌شود که در پرتو علوم الهی به معنای شناخت خداوند، صفات او و استکمال نفس قرار می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵ و ۱۶ با دخل و تصرف)، اما فضیلت در نگرش لورین بسر، همان‌طور که ذکر آن گذشت، در گرو شکوفایی حالات مختلف انسانی در تطبیق با ارتباط بشری است که لازمهٔ این امر، این جهانی بودن کارکرد فضیلت در هستی‌شناسی بسر می‌باشد. بنابر این استدلال، تکامل وجودی و هستی‌شناختی انسان در مدار فضیلت و رفتارهای او، به

فراخور این دیدگاه فکری، طرح‌ریزی می‌گردد. بر اساس دیدگاه بسر و ملاصدرا، سعادت بشری از دریچهٔ تکامل ذات انسانی است. نگاه صدرایی به تکامل انسان، هستی‌شناختی و در جهان‌های مختلف خواهد بود، اما نگاه بسر به تکامل انسان، وابسته به فاعل شناسا در جهت دریافت یک حال خوب می‌باشد که امری روان‌شناختی و با تأکید بر سعادتِ این‌جهانی است. در اندیشهٔ بسر تکامل را می‌توان هم‌راستا با مفهوم شکوفایی دانست و مفهوم شکوفایی به کلیدواژهٔ اودایمونیا گره خورده است. شکوفایی اودایمونیک در اندیشهٔ بسر، منوط به تحلیل زمانی و مکانی است که در آن انسان تصمیم به استفاده از عقل کاربردی خود می‌گیرد تا از طریق آن به کامل شدن هویتش کمک نماید و در نتیجه، به نیازهای خود برسد. بر اساس این استدلال، بسر رسیدن به نیازهای بشری را در گرو تکاملی می‌داند که لحظه‌ای و وابسته به مکان است، و البته نتیجهٔ نهایی آن، احساس و حال خوبی است که فرد در جامعه تجربه می‌نماید و بر اساس این مبنا، کامل شدنی که منجر به حال خوب نشود، در واقع نمی‌توان آن را یک اودیمونیا تلقی نمود (Besser, 2021, pp. 31 & 32)، اما در نگرش صدرایی، همان‌طور که ذکر شده است، تکامل انسان وابسته به حال خوب در جهت قابلیت‌های رفع نیازهای دنیایی نیست، بلکه جوهر انسانی از طریق استفاده از خرد، پیوسته از جهانی به جهان دیگر در شدن و رشد می‌باشد تا به حقیقت نهایی و کمال مطلق دست یازد و در اندیشهٔ صدرایی، نیل به امر مطلق فراتر یک حال خوب است، بلکه هستی انسانی با مراتب عظیمی از کمال بنابه قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول، عیناً متحد می‌شود و ذات انسانی از نظر مصداقی همان کمال خواهد بود. با توجه به دو نگاه متفاوت، متافیزیک آن‌ها در دو ساحت مختلف طرح‌ریزی می‌شود: در اندیشهٔ صدرا ما با یک دیالکتیک و تعادل نفسانی در ساحت جهان‌های مختلف روبه‌روییم و در نظر بسر، هستی بشر به‌نحو کاربردی، با تأکید بر رویکرد سکولار و با توجه به احساس انسان جریان پیدا می‌کند. شمای کلی این شباهت‌ها و تفاوت‌ها به‌صورت زیر خواهد بود:

| موضوع | ملاصدرا | بسر |
|---|---|---|
| **فضیلت** | امر کمالی محسوب می‌شود.<br>مطابق با رویکرد هستی‌شناختی است.<br>در گرو علوم الهی است. | هم‌راستا با مفهوم شکوفایی است.<br>مطابق با رویکرد روان‌شناختی است.<br>در گرو خرد کاربردی است. |
| **تکامل** | جهان‌های مختلف را در بر می‌گیرد.<br>جوهر است که در معرض شدن واقع می‌شود.<br>با امر کمالی یگانه است. | یک سنت این‌جهانی است.<br>حالات و روحیات است که به حال خوب تبدیل می‌شود.<br>با امر کمالی هم‌راستا می‌شود و خو می‌گیرد، اما در مصداق یگانه نیست. |

رویکرد هستی‌شناختی تطبیقی در تکامل ملاصدرا و بسر نیز به شرح زیر است:

**رسیدن به حقیقت مطلق در بی‌نهایت و متحد شدن با امر کمالی (انتهای مدل تکامل صدرا)**

- هم‌راستا شدن با جهان معقولات از طریق اتصال با عقل فعال و رشد دانش خود
- افزایش درجهٔ شناختی به دلیل به فعلیت رسیدن قابلیت‌های وجودی (ادامهٔ تکامل صدرایی)

**رسیدن به احساس خوب با به‌کارگیری عقل (انتهای مدل تکامل بسر)**

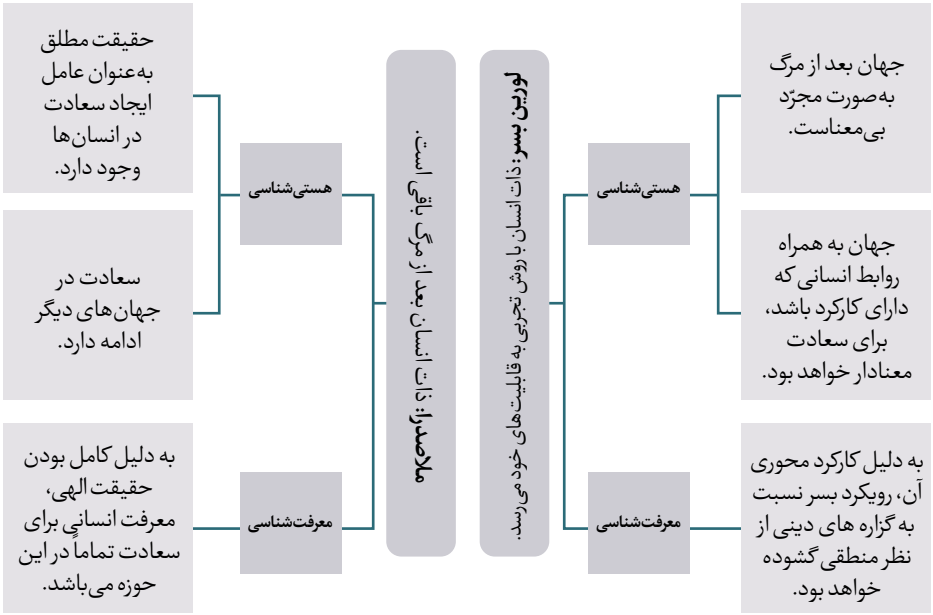
- به تحقق رسیدن قابلیت‌ها از طریق خرد کاربردی و روابط انسانی
- ذات انسانی با قابلیت‌های فراوان (ابتدای تکامل بسر)
- وجود حیوانی و حرکت با اراده
- وجود نباتی و بهره‌برداری از قوای تغذیه و مربوط به رشد
- وجود جماد و تعادل به‌صورت معدنی (ابتدای تکامل صدرایی)

### ۳-۲. تفاوت در مبانی متافیزیکی (الهی و سکولار)

بر اساس رویکرد تکاملی ملاصدرا و بسر در سعادت انسانی، متافیزیک آن‌ها نیز به‌تبعِ به فعلیت رسیدن قابلیت‌ها تحت تأثیر قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که ملاصدرا بر مبنای بقای ذات انسانی، قائل به وجود سعادت در مراتب هستی‌شناختی بالاتر خواهد بود و بسر نیز با توجه به رویکرد روش‌شناختی روان‌شناسی مثبت، از نظر هستی‌شناختی به جهان دنیوی و از لحاظ معرفت‌شناختی به دلیل تطبیق گزاره‌های دینی با فضیلت‌های اودایمونیک، نسبت به این نوع از گزاره‌ها از نظر منطقی گشوده می‌باشد. بر اساس نگرش ملاصدرا، سعادت برای انسان زمانی محقق خواهد بود که انسان موجود باشد و اگر ذات انسانی در کتم عدم نهفته باشد، اساساً مفهومی را نمی‌توان برای او متصور بود و حقیقتی را نمی‌توان به آن نسبت داد. بر اساس مبنای ملاصدرا، ذات انسانی بعد از مفارقت از بدن به عدم تبدیل نمی‌شود، زیرا چنان‌که حکمای پیشین فرموده‌اند، ذات انسانی از ادراک معقول مانند ادراک بزرگ‌تر بودن کل از جزء برخوردار است و وجود ادراک معقول به

دلیل بالاتر بودن رتبهٔ وجودی آن، وابسته به وجود امر حسی نیست. به‌علاوه، از حیث معاد شرعی و دلایل عقلی که بر آن اقامه شده است، بدن مثالی دیگری برای انسان در جهان دیگر در نظر گرفته می‌شود و ازآن‌جاکه انسان از ادراک معقول برخوردار است، از ادراک خیالی و حسی نیز به‌نحو اولی برخوردار خواهد بود. وجود این سنخ از ادراک‌ها منوط به وجود یک ذات است و وجود یک ذات، بر اساس مبنای ملاصدرا در حکیم بودن خداوند و قابل بودن انسان، به فعلیت رسیدن برخی از ویژگی‌های وجودی را لازم می‌آورد که از آن به سعادت تعبیر می‌نماییم. لازمهٔ منطقی این امر وجود خداوند، وجود جهان‌های بالاتر و مراتب شریف‌تر انسانی در متافیزیک صدرایی است (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۴ و ۲۲۵). اما بر اساس نگرش بسر، فضیلت‌های سودمند برای جامعهٔ بشری، به روش روان‌شناسی مثبت یعنی روش تجربی ابطال‌پذیر تقویت می‌شوند. این‌گونه تقویت نشان‌دهندهٔ بی‌معنا بودن جهان فراتر از حس و مجردات خواهد بود. در نتیجه، در نگرش بسر، جهان پس از مرگ به‌عنوان یک فضای مجرد از ماده نه از حیث برهانی، بلکه از نظر روش‌شناختی بی‌معنا خواهد بود، اما ازآن‌جاکه فضیلت‌های موجود در فلسفهٔ اخلاق بسر، با توجه به رویکرد کارکردی آن در نظر گرفته می‌شوند، می‌توان باور به گزاره‌های دینی را از جهت تقویت بعضی از فضیلت‌ها در فلسفهٔ اخلاق بسر موجه دانست، زیرا در فضیلت‌محوری بسر، گزاره‌های اخلاقی و فضایل سودمند، از جهت تطبیق آن با طبیعت، تطبیق آن با کارکرد جامعه و تقویت ارتباط انسانی استفاده می‌شوند، به‌گونه‌ای که فردی به‌عنوان مثال بتواند با استفاده از این فضایل، فضیلت اصلی شجاعت را در خود تقویت نماید و اگر همسایه‌ای مجرم دارد، عمل غیراخلاقی او را به پلیس گزارش دهد تا از این نظر قابلیت‌های او یعنی مسئولیت‌پذیری اجتماعی در او تقویت شود (Besser, 2014, pp. 122 & 123). بر اساس این مبنا رویکرد معرفت‌شناختی بسر نسبت به گزاره‌های دینی را می‌توان گشوده دانست. در نتیجه، نظریهٔ اخلاقی بسر بیشتر از این‌که رویکردی لائیک و ضد دین باشد، رویکردی سکولار و تعمیم‌گرایانه نسبت به گزاره‌های دینی است، از این نظر که معرفت‌شناسی اخلاقی بسر، به گزاره‌های دینی در حد خودشان توجهی نمی‌کند، مگر این‌که داخل در حوزهٔ کارکرد اجتماعی گردد و روابط انسانی را تقویت نماید. مضاف بر این‌که در هستی‌شناسی بسر به دلیل اثرگیری از روش‌شناسی روان‌شناسی مثبت، جهان‌های برتر از ماده از لحاظ منطقی بی‌معنا تلقی می‌شود، اما هستی‌شناسی صدرالمتألهین به دلیل بقای ذات انسانی ضرورتاً وابسته به یک حقیقت مطلق خواهد بود که رسیدن به این حقیقت مطلق

از دریچه‌های مختلفی در عرصهٔ هستی می‌گذرد. علاوه بر آن، معرفت‌شناسی ملاصدرا به دلیل وجود سعادت نهایی در حقیقت الهی، تماماً متمرکز بر حقیقت نهایی است. بر اساس این مبانی دو فیلسوف، غایت و هدفی که در فلسفهٔ اخلاق بسر برای سعادت انسانی تعریف می‌شود با هدف صدرایی متفاوت خواهد بود. شمای کلی اثر متافیزیک دو فیلسوف از مبانی نظری آن‌ها به شرح زیر است:




### ۳-۳. تطبیق در سطح غایت‌شناسی

بر اساس اندیشهٔ ملاصدرا و بسر، غایت و هدف انسان‌ها سعادت است. اما سعادتی که در اندیشهٔ ملاصدرا مطرح می‌شود، با توجه به تکامل جوهری و فضیلت مبتنی بر علم الهی، به‌سوی حقیقت مطلق می‌رود و نگرشی هستی‌شناختی است، و سعادتی که در اندیشهٔ بسر مطرح می‌شود، با توجه به روش تجربی و تکامل مبتنی بر شکوفایی در بستر روابط انسانی، به‌سوی افزایش لذت و حال خوب می‌رود که نگرشی روان‌شناختی است. در اندیشهٔ صدرالمتألهین، مبدأ از لحاظ مصداقی در عینیت با مقصد و نقطهٔ شروع از نظر مصداقی در عینیت با نقطهٔ پایانی است. ازآن‌جاکه نقطهٔ پایانی مخلوقات حسب دلایل معقول و با استشهاد از آیات و روایات به انسان کامل در حوزهٔ ربوبیت و خداوند در حوزهٔ ذات منتهی می‌شود، تمامی انسان‌ها و مخلوقات زمانی به سعادت خواهند رسید که

مرتبهٔ وجودی آن‌ها بیش از پیش به انسان کامل یعنی حقیقت محمدیه و در انتها به حقیقت مطلق یعنی ذات خداوند برسد. در نتیجه، رویکرد ملاصدرا در این نگرش هستی‌شناختی، سعادت برای موجودات در گرو شدت وجودی آن‌ها به این حقیقت است (شیرازی، ۱۳۷۸، ص.۷۲). بر اساس نگرش بسر، سعادت مبتنی بر مفهوم شکوفایی می‌باشد که در پرتو فضیلتی است با محوریت روابط بشری که حاصل این شکوفایی، احساس و حال خوب است. این احساس و حال خوب از طریق رویکرد هدونیستی انجام می‌شود، به معنای این‌که در شرایط بحرانی، دردهای موجود در بشر کمتر گردد و در شرایط متوسط، فرد به میزانی از به فعلیت رسیدن استعدادهای خود برسد تا بتواند حال خوب را در کنار دیگران تجربه نماید. حال خوب در نگرش بسر، صرفاً در محورهای حسی خلاصه نمی‌شود، بلکه رویکردهای عقلی مانند مطالعهٔ کتاب یا یک گفت‌وگوی معنوی با شریک زندگی را نیز شامل می‌گردد. بر اساس همین مبنا، به‌عنوان مثال، معتادی که سعی در ارضای تمایلات خود از طریق مواد مخدر دارد، مصداق حال خوب در نگرش بسر نخواهد بود، زیرا در تضاد با جامعیت این مفهوم در نگرش هدونیستیک بسر است (Besser, 2021, pp. 45 & 43). با توجه به این مبنا، معرفت‌شناسی انسان‌ها در رسیدن به سعادت، بر اساس نگرش صدرایی، مبتنی بر توسعه‌ای هستی‌شناختی است تا انسان از طریق گذر از جهان‌های مختلف، به سعادت نهایی برسد و خوشبختی او در این جهان خلاصه نمی‌گردد، اما در نگرش بسر، معرفت‌شناسی انسان نگرشی روان‌شناختی در تطبیق با روابط بشری به‌صورت این‌جهانی خواهد بود تا انسان از طریق شکوفا کردن قابلیت‌های خود، در به تحقق رسیدن حال خوبش اعم از این‌که حسی باشد یا در محور لذت‌های عقلی قرار گیرد، کمک نماید. با استفاده از این مبنا، معرفت دینی نیز می‌تواند در چهارچوب این معرفت‌شناسی قرار گیرد، با قید این‌که نگرش بسر، در نظامی هستی‌شناختی به‌صورت چندوجهی قرار نخواهد داشت، بلکه محوریت این معرفت‌شناسی، شکوفا شدن لذت‌های او در پرتو روابط بشری ناظر به این جهان به‌صورت روان‌شناختی است، در تناظر با شدت و عمق وجودی تجربهٔ سعادت. با این حال، به دلیل مبانی هستی‌شناختی سکولار و روان‌شناختی بسر، هیچ یک از این دو عامل به‌صورت کامل تبیین نمی‌شوند، زیرا از یک سو سعادت به حیات دنیوی محدود می‌شود و از سوی دیگر، فاقد معیار وجودی برای سنجش شدت و کمال آن است. در مقابل، در اندیشهٔ صدرالمتألهین، به‌واسطهٔ بساطت نفس و نظریهٔ معاد فلسفی، سعادت امری تدریجی، اشتدادی و فراتر از محدودیت‌های زمانی جهان مادی است و نفس انسانی با افزایش مرتبهٔ وجودی‌اش قابلیت ابتهاج عقلی و لذت

وجودی عمیق‌تری می‌یابد که نه‌تنها زوال‌پذیر نیست، بلکه با حرکت جوهری به‌سوی کمال فزاینده سوق داده می‌شود. از منظر معرفت‌شناختی نیز تأکید لورین بسر بر توسعهٔ قابلیت‌هایی است که به رشد عاطفی، رضایت روانی و بهبود تجربهٔ زیستهٔ فرد منجر می‌شوند و هرچند این رویکرد نسبت به باورهای دینی و الهی موضعی گشوده دارد، اما اساساً واقع‌محوری در آن نقش محوری ایفا نمی‌کند، زیرا ارزش معرفت در این نظریه نه به میزان انطباق با واقع، بلکه به میزان کارآمدی آن در ایجاد حال خوب وابسته است. این در حالی است که در معرفت‌شناسی صدرایی، کمال نفس انسانی در گرو شناخت مراتب واقع، به‌ویژه امور عقلی و الهی است که عین واقع محسوب می‌شوند و شناخت آن‌ها موجب اشتداد وجودی نفس می‌گردد. بر این مبنا، می‌توان گفت سعادتی که بر معرفت مطابق با واقع استوار باشد، از حیث وجودی شدیدتر، پایدارتر و اصیل‌تر از سعادتی است که صرفاً بر تجربه‌های پدیداری و حالات روانی بنا شده باشد، زیرا کمال مطابق با واقع نسبت به کمال مبتنی بر وهم یا احساسات زودگذر، اثر وجودی عمیق‌تری بر نفس انسانی دارد و مسیر استکمال او را به‌نحو حقیقی تضمین می‌کند.

| محور مقایسه | لورین بسر | ملاصدرا (حکمت متعالیه) | ارزیابی انتقادی |
|---|---|---|---|
| غایت اخلاق | حال خوب و رضایت روانی این‌جهانی | کمال و سعادت وجودی نفس | غایت بسر محدود و زوال‌پذیر است |
| هستی‌شناسی نفس | نفس به‌مثابهٔ فاعل روان‌شناختی | نفس مجرد، بسیط و ذومراتب | فقدان مبنای وجودی در نظریهٔ بسر |
| معیار سعادت | تجربهٔ پدیداری رضایت | شدت وجودی و ابتهاج عقلی | سعادت در بسر تقلیل‌گرایانه است |
| بعد زمانی سعادت | محدود به حیات دنیوی | ممتد و فراتر از زمان مادی | فقدان تداوم حقیقی در سعادت بسر |
| معرفت‌شناسی | کارکردمحور و غیرواقع‌گرا | واقع‌محور و عقلانی | کمال صدرایی عمیق‌تر و اصیل‌تر |
| نسبت فضیلت و کمال | فضیلت ابزار حال خوب | فضیلت عین اشتداد وجود | فضیلت در بسر ابزارانگارانه است |

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی انتقادی امکان تطبیق مفهوم سعادت در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا با نظریهٔ اخلاق اودایمونیک لورین بسر انجام شد و نشان داد که هرچند در سطحی ظاهری، اشتراکاتی مفهومی میان دو رویکرد، به‌ویژه در تأکید بر فضیلت و شکوفایی انسانی وجود دارد، اما در سطح مبانی فلسفی، این دو تلقی از سعادت واجد تفاوتی بنیادین و تعیین‌کننده‌اند. تحلیل‌ها

نشان داد که سعادت در اندیشهٔ ملاصدرا، مفهومی هستی‌شناختی و اشتدادی است که بر بساطت نفس، حرکت جوهری و غایت‌مندی وجودی انسان استوار است، درحالی‌که در نظریهٔ بسر، سعادت عمدتاً در افق روان‌شناختی و این‌جهانی تعریف می‌شود و غایت آن به تحقق حال خوب و رضایت زیستهٔ فرد فروکاسته می‌گردد. یافتهٔ اصلی مقاله آن است که نظریهٔ اخلاق اودایمونیک بسر، به دلیل فقدان مبنای متافیزیکی منسجم، قادر به تبیین پایدار و عمیق سعادت انسانی نیست. محدود شدن سعادت به تجربه‌های پدیداری و حالات روانی موجب می‌شود که این نظریه از تبیین دو مؤلفهٔ اساسی سعادت، یعنی تداوم زمانی و شدت کیفی آن، ناتوان بماند. از منظر حکمت متعالیه، سعادت تنها زمانی معنادار و اصیل است که به افزایش مرتبهٔ وجودی نفس بینجامد و این امر مستلزم پذیرش نفس به‌عنوان حقیقتی مجرد و ذومراتب است؛ امری که در چارچوب نظری بسر مغفول مانده است. از حیث معرفت‌شناختی نیز مقاله نشان داد که اخلاق بسر با تأکید بر کارآمدی روانی و عاطفی معرفت، از واقع‌محوری فاصله می‌گیرد و کمال انسانی را به سطحی از رضایت ذهنی تقلیل می‌دهد. در مقابل، در معرفت‌شناسی صدرایی، کمال نفس در گرو معرفت مطابق با واقع، به‌ویژه معرفت عقلی و الهی است و همین انطباق با واقع، منشأ شدت، دوام و اصالت سعادت می‌شود. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که سعادت صدرایی نه‌تنها از حیث وجودی عمیق‌تر از سعادت اودایمونیک بسر است، بلکه ظرفیت تبیین جامع‌تری نسبت به غایت حیات انسانی دارد. در نهایت، پاسخ نهایی به سؤال تحقیق آن است که تطبیق سعادت در حکمت متعالیه با نظریهٔ اخلاق اودایمونیک بسر تنها در سطحی توصیفی ممکن است و در سطح تحلیلی و مبنایی، به دلیل تفاوت‌های اساسی در هستی‌شناسی نفس و معرفت‌شناسی اخلاق، با محدودیت جدی مواجه می‌شود. دلالت مهم این نتیجه آن است که هر گونه بازخوانی معاصر از مفهوم سعادت در فلسفهٔ اسلامی، اگر بخواهد از تقلیل‌گرایی روان‌شناختی پرهیز کند، ناگزیر باید پیوند سعادت با واقع، کمال وجودی نفس و غایت متافیزیکی انسان را حفظ کند.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این پژوهش هیچ گونه کمک مالی از نهادهای تأمین مالی دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

**مشارکت نویسندگان**

همهٔ نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی مشارکت داشته‌اند.

**اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش**

در آماده‌سازی چکیدهٔ تفصیلی مقاله، شامل نسخه‌های فارسی و انگلیسی، نویسندگان از دستیار هوش مصنوعی Claude، ساخت شرکت Anthropic، برای کمک در تنظیم، ساختاردهی و ترجمهٔ چکیده بر اساس متن نهایی مقاله استفاده کرده‌اند. نویسندگان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

**تعارض منافع**

نویسندگان اعلام می‌کنند هیچ گونه تعارض منافعی در نگارش این مقاله وجود ندارد.

**پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

نویسندگان تصریح می‌کنند که در تمامی مراحل این پژوهش از جعل داده، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و در استناد به آرای ملاصدرا و لورین بسر امانت علمی را رعایت نموده‌اند.

**بیانیه دسترسی به داده‌ها**

این پژوهش دادهٔ تجربی یا مجموعه‌دادهٔ اختصاصی تولید نکرده است؛ تمامی منابع اولیه و ثانویهٔ مورد استناد، در بخشِ منابع فهرست شده و از طریق ناشران و پایگاه‌های علمی مربوطه برای عموم در دسترس‌اند.

**سپاسگزاری**

نویسندگان از داوران و هیئت تحریریهٔ نشریه برای ارزیابی و نظرات سازنده‌شان در بهبود این مقاله سپاسگزاری می‌کنند.

## فهرست منابع


۱.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش، الف). **شرح اصول کافی**. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش، ب). **تفسیر القرآن الکریم**، (تصحیح محمد خواجوی). قم: بیدار.

۳.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.

۴.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). **مجموعه رسائل فلسفی**، (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.

۵.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). **المبدأ و المعاد**. بی‌جا: بی‌نا.

۶.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). **کسر أصنام الجاهلیّة**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۷.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). **الشّواهد الرّبوبیّة فی المناهج السّلوکیّة**، (با حاشیهٔ ملاهادی سبزواری). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۸.شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش). **المظاهر الإلهیّة فی أسرار العلوم الکمالیّة**، (تحقیق محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۹.شیواپور، حامد. (۱۴۰۲ش). تحلیل دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ معیار رسیدن به سعادت برین. **هستی و شناخت**، ۱۰(۱)، ۴۵-۶۶. https://doi.org/10.22096/ek.2025.2041136.1568

۱۰.منتصری، محمدمهدی؛ فرامرز قراملکی، احد. (۱۴۰۳ش). تحلیل سعادت از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۱۹(۳۵)، ۱۷۶_۱۵۳. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6882.1600

۱۱.هوشنگی، حسین؛ رضایی، مهران. (۱۳۹۱ش). تحلیل دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ سعادت در پرتو حرکت جوهری. **فلسفهٔ دین**، ۱۰(۲)، ۲۹-۴۶. https://doi.org/10.30497/prr.2013.1335

12.Arslan, G. (2025). Beyond happiness: The three waves of positive psychology and the future of wellbeing. ***Happiness and Health***, 5(2), 42–47. https://doi.org/10.47602/johah.v5i2.121

13.Besser, lorrain L. (2021). ***philosophy of happiness, an interdisciplinary introduction***. newyork: routledge press.

14.Besser, lorrain L. (2014). ***Eudaimonic Ethics The Philosophy and Psychology of Living Well***. newyork: routledge press.

15.Besser, Lorrain L. (2023). ATTACHMENT IN THE WAKE OF IMPERMANENCE A Comparison of Hume and Buddhism on the Practical Implications of having “No-Self”. ***History of PHilosoPHy***

***Quarterly***, 40(4). Doi: http://10.5406/21521026.40.4.04.

16.Besser, Lorrain L. (2011). Virtue and Flourishing in Our Interpersonal Relationships. ***philosophic exchange***, 42(1).

17.Keyes, Corey, L. M. and partners. (2003). ***Flourishing: Positive psychology and the life well-lived***. Washington: American Psychological Association.

18.Peterson, Cristopher and Martin E. P. Seligman. (2004). ***Character strengths and virtues: a handbook and classification***. Washington: American Psychological Association.

19.Vitters, Joar. (2016). ***Handbook of Eudaimonic Well-Being***. Gewerbestrasse: springer cham press.

## Resources


1.Arslan, G. (2025). Beyond happiness: The three waves of positive psychology and the future of wellbeing. ***Journal of Happiness and Health***, 5(2), 42–47. https://doi.org/10.47602/johah.v5i2.121

2.Besser, L. L. (2011). Virtue and flourishing in our interpersonal relationships. ***Philosophic Exchange***, 42(1).

3.Besser, L. L. (2014). ***Eudaimonic ethics: The philosophy and psychology of living well***. Routledge.

4.Besser, L. L. (2021). ***Philosophy of happiness: An interdisciplinary introduction***. Routledge.

5.Besser, L. L. (2023). Attachment in the wake of impermanence: A comparison of Hume and Buddhism on the practical implications of having "no-self." ***History of Philosophy Quarterly***, 40(4). https://doi.org/10.5406/21521026.40.4.04

6.Hūshangī, Ḥ., & Reḍā'ī, M. (2012). Taḥlīl-e dīdgāh-e Mullā Ṣadrā darbāreh-ye saʿādat dar partow-e ḥarakat-e jawharī (Analysis of Mullā Ṣadrā's view of happiness in light of substantial motion). ***Pazhūheshnāmeh-ye Falsafeh-ye Dīn***, 20. https://doi.org/10.30497/prr.2013.1335 [In Persian]

7.Keyes, C. L. M., & Haidt, J. (Eds.). (2003). ***Flourishing: Positive psychology and the life well-lived***. American Psychological Association.

8.Montasserī, M. M., & Farāmarz Qarāmalikī, A. (2024). Taḥlīl-e saʿādat az dīdgāh-e Kendī, Zakariyyā-ye Rāzī va Fārābī (Analysis of happiness from the perspective of al-Kindī, Zakariyyā al-Rāzī, and al-Fārābī). ***Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Eslāmī***, 19(35), 153–176. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6882.1600 [In Persian]

9.Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). ***Character strengths and virtues: A handbook and classification***. American Psychological Association.

10.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1962). ***Kasr aṣnām al-jāhiliyyah*** (The breaking of the idols of ignorance) (M. T. Dānishpazhūh, Ed.). Tehran: The University of Tehran. [In Arabic]

11.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1976). ***Al-Mabdȧ wa al-maʿād*** (The origin and the return) (S. J. Āshtiyānī, Ed.; S. H. Naṣr, Introd.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]

12.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981). ***Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-***

***sulūkiyyah*** (Divine witnesses concerning the paths of spiritual wayfaring) (M. H. Sabzawārī, Comm.; S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Arabic]

13. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1987a). ***Sharḥ uṣūl al-Kāfī*** (Commentary on the principles of al-Kāfī) (M. Khwājavī, Ed.). Tehran: Muʾassaseh-ye Muṭāleʿāt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]
14. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1987b). ***Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*** (Commentary on the noble Qurʾān) (M. Khwājavī, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
15. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1989). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (9 vols.). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
16. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1996). ***Majmūʿeh-ye rasāʾel-e falsafī*** (Collected philosophical treatises) (Ḥ. Nājī Iṣfahānī, Ed.). Tehran: Ḥekmat. [In Arabic]
17. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1999). ***Al-Maẓāhir al-ilāhiyyah fī asrār al-ʿulūm al-kamāliyyah*** (Divine manifestations concerning the secrets of the perfecting sciences) (M. Khāmeneʾī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
18. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2002). ***Kasr aṣnām al-jāhiliyyah*** (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
19. Shīvapūr, Ḥ. (2023). Taḥlīl-e dīdgāh-e Mullā Ṣadrā darbāreh-ye meʿyār-e dastrasī beh saʿādat-e ʿuẓmā (Analysis of Mullā Ṣadrā's view on the criterion of attaining supreme happiness). ***Hastī va Shenākht***, 19, 45–66. https://doi.org/10.22096/ek.2025.2041136.1568 [In Persian]
20. Vittersø, J. (2016). ***Handbook of eudaimonic well-being***. Springer Cham.

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# The Evolution of the Idea of the Gradational Nature of Existence from Ibn Sīnā to Mullā Ṣadrā

**Zeinab Shakibi** [1]

1. Corresponding Author: Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Payame Nooor University,Tehran.Iran.Email: z.shakibi@pnu.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 17 December 2025
Revised: 16 February 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 11 May 2026

**Keywords:**
Existence, gradation (*tashkīk*), universal, Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā.

## Abstract

*Ibn Sīnā introduces the idea of genus (jins) in explaining the relationship of gradational universals (al-kullī al-mushakkak) with their individuals among Muslim Peripatetics. This idea is criticised by Suhrawardī, who demonstrates that a gradational universal cannot logically be considered a proximate genus for its individuals, nor can their specific quiddities be regarded as falling under it. Suhrawardī proposes the idea of the universal concomitant (al-lāzim al-aʿamm) of the gradational universal in relation to its individuals, and considers existence and light as universal concomitants in relation to existences and lights. This idea reaches perfection in al-Ṭūsī's thought; in criticising Fakhr al-Dīn al-Rāzī's statements concerning how existence is predicated of the Necessary and the contingent, al-Ṭūsī systematically explains the universal concomitant of existence in relation to existential realities. However, this same idea becomes the basis for Ibn Kammūnah's famous doubt concerning the negation of the unity of the Necessary Existent, and Mullā Ṣadrā, in refuting this objection, arrives at the idea of gradation (tashkīk) in the reality of existence, transforming gradation in the concept of existence into gradation in its reality. Understanding this evolutionary trajectory in the thought of Muslim philosophers concerning how existence is gradational in relation to its instances provides an appropriate historical perspective on the evolution of existence and its properties among Muslim thinkers.*

**Cite this article:** Shakibi, Z. (2026). The Evolution of the Idea of the Gradational Nature of Existencefrom Ibn Sīnā to Mullā Ṣadrā. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 251-280. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7948.1696

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

# Extended Abstract

## Introduction

This article seeks, through a historical examination of gradational universals (al-kullīyāt al-mushakkikah), to demonstrate that Peripatetic philosophy faces serious logical challenges within its own intellectual framework. These challenges led critics such as Shaykh al-Ishrāq and Ibn Kammūnah—and even Peripatetics such as Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī —to revise their views concerning how gradational universals are predicated of their instances. This, in turn, ultimately transformed Mullā Ṣadrā's approach to the problem of gradation (tashkīk) and the gradation of existence.

The historical trajectory of the idea of the gradation of existence was observed in an article by Sūzanchī (2004), and it may be claimed that such an approach to the "gradational nature of existence" is found only in that article. Although the course of discussion in that article bears a strong resemblance to the present writing, the present article advances a different idea in its analysis of Suhrawardī's view concerning how a gradational universal is predicated of its individuals. Consequently, it also follows a different path in its analysis of al-Ṭūsī's perspective, and the central idea of this article in analysing the evolution of the gradational universal from Suhrawardī to Mullā Ṣadrā differs fundamentally from what Sūzanchī presents. By advancing its new idea, this writing can shed fresh light on the origins of other philosophical problems, including the "doubt of Ibn Kammūnah," the discussion of the "universal concomitant" (al-lāzim al-aʿamm), and others.

ʿObūdiyyat has noted the disagreements on this subject, but he did not examine the problem from a historical standpoint. Two articles by Muḥammad Kāẓim ʿAlawī on the gradational universal of existence appeared in the Journal of the Faculty of Literature, University of Isfahan, in 2004 and 2006. In the first, he addresses the origin of the formulation of the problem of the gradation of existence in the views of Ibn Sīnā and al-Ṭūsī, proposing that the manner in which existence is predicated of the Necessary and the contingent, and the nature of this predication, was the principal cause of these two thinkers' discussion of the gradation of existence—a problem and approach entirely distinct from the discussion in this article. In his second article, he addresses the historical evolution of the term mushakkik in logic and the difference between Fārābī's and Ibn Sīnā's views and that of Aristotle—which likewise differs completely from the present writing, both in scope and in approach. Vaḥīd Khādemzādah also has an article entitled "The Theory of Gradational Terms: Fārābī and Ibn Sīnā's Solution to the Aristotelian Challenge" in the Journal of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, which is more similar in scope and subject to ʿAlawī's second article and is entirely distinct from this writing and its content.

It should be noted that most research on gradation has examined the problem from the perspective of the gradation of existence, the gradational nature or non-gradational nature of quiddity, and their approach has been to criticise these doctrines. The present

research, however, takes a historical view of the evolution of gradation as a problem for Peripatetic thought and of how these challenges provided the context and ground for the formulation of the idea of gradation in the reality of existence in Mullā Ṣadrā's thought. This perspective on gradation and the gradation of existence clarifies the position of this doctrine in the various schools of Islamic philosophy—Peripatetic, Illuminationist, and Transcendent—for graduate students and professors of philosophy, and provides a new horizon for viewing other related discussions such as gradation in quiddity, accidental multiplicity, and the accidental or essential nature of gradational quiddities.

## Method

The research method in this article is library-based study and note-taking. Alongside the collection of library data, it is necessary to compare Peripatetic and Illuminationist thinkers in their conceptual innovations concerning how gradational universals are predicated of their instances, and to analyse the challenges they encountered in these innovations, so that a picture of the historical evolution of gradation and the gradation of existence from Ibn Sīnā to Mullā Ṣadrā can be presented. Therefore, alongside data collection, data analysis with a historical approach must be considered one of the methodological components of this research.

In this research, the views of contemporary thinkers concerning the Muslim Peripatetics' lack of serious attention to the problem of the gradational universal will first be discussed, and the background of the discussion among Aristotelians will be presented. Subsequently, Ibn Sīnā's view concerning the relation of the gradational universal to its individuals, the evolution of his views on this matter, and the challenges he encountered will be reported. Then Suhrawardī's approach to resolving these challenges and al-Ṭūsī's effort to reconcile Suhrawardī's view with Ibn Sīnā's will be shown. It will then become clear how al-Ṭūsī's view provided the ground for the formulation of Ibn Kammūnah's doubt, and how responding to this doubt led to a transformation in Mullā Ṣadrā's approach to the problem of the gradation of existence.

## Findings

Ibn Sīnā, in his later works such as al-Taʿlīqāt, considers two individuals of a single gradational universal to be two types under that universal, which is the proximate genus for those two; each of the two individuals is in reality a specific quiddity under that gradational universal, and we refer to them as two individuals only by way of tolerance (Ibn Sīnā, 2000, p. 47). From this statement of the Shaykh, it can be understood that in his view, the distinction between two individuals of a single gradational universal is a difference by differentia (tafāwut bi-l-faṣl)—a difference by a part of the essence—where the universal in question is the proximate genus for the two, and they are species under that proximate genus (ʿObūdiyyat, 2004, vol. 2, p. 71).

In contrast, Suhrawardī holds that the gradational distinction—which is by intensity and weakness, priority and posteriority, or priority and non-priority—is a new kind of distinction, different from distinction by accidents, distinction by parts of the essence,

and distinction by the entire essence; it must be considered the fourth type of difference and distinction (Dīnānī, 1985, pp. 265–267).

Al-Ṭūsī explicitly states that existences are distinguished from one another by their entire essence. For the common aspect of existences is naturally existence, and since this common aspect is not included in their essence, these existences have no commonality at the level of essence. In other words, just as Suhrawardī had noted, existence cannot be a genus for these realities; thus, if existence as their common aspect is not their genus, then they have no commonality in essence, and their essences are completely and entirely distinguished from one another. Therefore, existences become realities that are mutually exclusive by their entire essence. Hence, existence is predicated of them as their common aspect and has the relation of a predicate outside the essence—that is, an accidental predicate—to them. But this accidental predicate is attributed to them necessarily and without the mediation of anything; thus, existence for existences, although an accident, has a relation of necessity (al-nisbah al-luzūmiyyah) with them and cannot be negated from them in any possible world. Thus, it becomes a necessary accident (al-ʿaraḍ al-lāzim) for them. On the other hand, since these existences have no point of commonality in their essences and are mutually exclusive by their entire essence, existence is a necessary accident for each of them and cannot be separated from them; thus, it has a mode of generality and "being more general" (aʿamm) in relation to all of them. Therefore, existence become for them a general necessary accident (al-ʿaraḍ al-lāzim al-ʿāmm).

In Mullā Ṣadrā's thought, and on the basis of the principiality of existence (aṣālat al-wujūd), gradation does not remain in the mere concept of existence but extends to its external reality. The principal difference between Mullā Ṣadrā's view and that of Ibn Sīnā and the Peripatetics lies precisely in this point: he considers gradation to be in the external reality of existence. This is what prevents him from falling into the two epistemological and theological objections. For if it is asked how we have abstracted the single concept of existence from existences, he replies: I have abstracted it from the single external reality of existence, which is graded. I do not hold that existences are mutually exclusive by their entire essence; existences are longitudinal grades of a single reality, and existence is abstracted from that single, simple, graded reality. Thus, it is not the case that a single concept has been abstracted necessarily from infinite individuals whose external realities are completely distinct from one another and have no objective point of commonality. Therefore, in Mullā Ṣadrā's view, gradation returns entirely to existence, and gradation in existence is in its external reality, not merely in its concept; gradation in the concept of existence derives from gradation in the reality of existence.

## Conclusion

In Mullā Ṣadrā's view and that of the adherents of Transcendent Philosophy, it follows that if "existence" is to be gradational and predicated of its individuals in a gradational manner, this gradation must be in the external realm before it is in the realm of concept and mind. That is, if "existence" is an objective and gradational reality, it can be predicated of its individuals in a gradational manner. Therefore, the principiality of "exis-

tence" must first be affirmed, and this "existence" must be an objective, gradational reality, so that it can be predicated of its individuals in a gradational manner. Otherwise, no reasonable and logical explanation can be found for the gradational predication of "existence" of its individuals, and it cannot be explained how this concept relates to its instances. When this concept is considered with common predication (al-ḥaml al-shāyiʿ), it can neither be included in the essence of these individuals (their genus) nor be considered a general necessary accident for these individuals, since the same epistemological and theological problems would arise. Thus, the only way is that "existence" must first be a gradational matter in the external world and objective realm, so that its relation as a universal concept to its individuals can also be gradational.

### *Author Contributions*

The sole author of this work is Zaynab Shakībī, and she alone was involved in the preparation of the initial draft and preliminary version, the application of the reviewers' corrections, and the preparation of the revised and edited version.

### *Data Availability Statement*

This research did not generate new empirical data or a proprietary dataset; all primary and secondary sources cited are listed in the reference list and are publicly available through their respective publishers and academic databases.

### *Acknowledgements*

The author thanks the journal's reviewers and editorial board for their evaluation and constructive comments.

### *Ethical Considerations*

The authors confirm that at every stage of this research they avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

### *Funding*

This research received no financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

### *Conflict of Interest*

The author declares that there is no conflict of interest in this article.

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

The author has not used any artificial intelligence tools in the writing of this article.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# سیر تحول اندیشهٔ مشکک بودن وجود از ابن‌سینا تا ملاصدرا

زینب شکیبی[1]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه اسلامی و کلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: z.shakibi@pnu.ac.ir

## چکیده

ابن‌سینا ایدهٔ جنس بودن را در مقام تبیین نسبت کلی‌های مشکک با افرادشان در مشائیان مسلمان مطرح می‌کند. این ایده را سهروردی نقد کرد و نشان داده شد که کلی مشکک نمی‌تواند منطقاً جنس قریب برای افراد ذیل خویش تلقی شود و آن‌ها ماهیات نوعیِ تحت آن لحاظ شوند. سهروردی ایدهٔ لازم اعم بودن کلی مشکک نسبت به افرادش را مطرح می‌سازد و وجود و نور را نسبت به وجودها و نورها لازم اعم می‌داند. این ایده در اندیشهٔ خواجه نصیر به تکامل می‌رسد و در مقام نقد سخنان فخر رازی دربارهٔ چگونگی اطلاق وجود به واجب و ممکن، خواجه نصیر لازم اعم بودن وجود نسبت به حقایق وجودی را به‌نحو دستگاهمندی تبیین می‌کند. اما همین ایده مستمسک ابن‌کمونه برای طرح شبههٔ معروفش دربارهٔ نفی وحدت واجب تعالی قرار می‌گیرد و ملاصدرا در مقام رد این اشکال، به ایدهٔ تشکیک در حقیقت وجود می‌رسد و تشکیک در مفهوم وجود را به تشکیک در حقیقت آن مبدل می‌کند. شناخت این سیر تحولی در اندیشهٔ حکیمان مسلمان دربارهٔ چگونگی تشکیکی بودن وجود نسبت به مصادیقش نگاه تاریخمند مناسبی به سیر تحول وجود و احکام آن نزد اندیشمندان مسلمان ارائه می‌کند.

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

**کلیدواژه‌ها**

وجود، تشکیک، کلی، ابن‌سینا، ملاصدرا.

**استناد:** شکیبی، زینب. (۱۴۰۵). سیر تحول اندیشهٔ مشکک بودن وجود از ابن‌سینا تا ملاصدرا. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۲۵۱-۲۸۰.
https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7948.1696

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

بحث از تشکیک در مقالات و کتب معاصران در سایهٔ بحث اصالت وجود و تشکیک وجود مطرح شده است و این بحث را در فضای حکمت متعالیه بررسی کرده‌اند (جامه‌بزرگی، ۱۴۰۴، ص. ۳۶). اما این مقاله درصدد است تشکیک وجود در حکمت متعالیه را با مشکّک بودن وجود در حکمت مشاء مقایسه نماید و از این رهگذر نشان دهد در حکمت سینوی مسئلهٔ تشکیک وجود با چه دردسرهای فلسفه‌ای روبه‌روست و ملاصدرا در مقام رفع این مشکلات چه تغییراتی را در ایدهٔ مشکّک بودن وجود پدید آورده است. به عبارت دیگر، اگر تشکیکی بودنِ وجود را ایده‌ای دچار تحول تاریخ در تفکر فیلسوفان سینوی بدانیم، ماجرای این تحول چیست و به چه سرانجامی در مکتب حکمت متعالیه می‌رسد؟

نگاه به سیر تاریخی تحول ایدهٔ تشکیک وجود (موجود) نزد اندیشمندان مسلمان، در مقالهٔ آقای سوزنچی (۱۳۸۴) مشاهده شد و می‌توان ادعا کرد چنین رویکردی به «مشکک بودن وجود» صرفاً در این مقاله به چشم می‌خورد. البته اگرچه سیر بحث در مقالهٔ مزبور شباهت زیادی به نوشتار این‌جانب دارد، ولی مقالهٔ کنونی در تحلیل دیدگاه سهروردی دربارهٔ چگونگی اطلاق کلی مشکّک بر افرادش، ایدهٔ متفاوتی مطرح می‌نماید. لذا بالتبع در تحلیل نگاه خواجه نصیر نیز مسیر متفاوتی طی کرده است و بالکل ایدهٔ این مقاله در تحلیل سیر تطور کلی مشکّک از سهروردی تا ملاصدرا با آنچه مقالهٔ سوزنچی مطرح می‌نماید، تفاوت اساسی دارد. این نوشتار با طرح ایدهٔ جدیدش می‌تواند پرتوی نو به خاستگاه طرح مسائل دیگر فلسفی از جمله «شبههٔ ابن‌کمونه» یا بحث «لازم اعم» یا ... بیفکند. البته عبودیت (۱۳۸۳) در کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی در جلد دوم به اختلاف نظرات در این باب اشاره نموده، ولی مسئله را از نظر تاریخی بررسی نکرده است. دو مقاله نیز از محمدکاظم علوی در بحث کلی مشکک وجود، یافت شد. علوی (۱۳۸۳) در اولی به بحث خاستگاه طرح مسئلهٔ تشکیک وجود در نگاه ابن‌سینا و خواجه نصیر پرداخته و این ایده را مطرح نموده است که نحوهٔ اطلاق موجود بر واجب و ممکن و چگونگی این اطلاق علت اصلی بحث این دو اندیشمند از تشکیک وجود بوده است، که مسئله و رویکرد ایشان بالکل متمایز از بحث این مقاله است. علوی (۱۳۸۵) در دومین مقاله نیز به بحث سیر تاریخی اصطلاح مشکک در منطق و این‌که نگاه فارابی و ابن‌سینا چه تمایزی با نگاه ارسطو دارد، پرداخته است، که این نیز کاملاً هم به‌لحاظ حیطهٔ بحث

و هم نوع رویکرد به مسئلهٔ کلی مشککِ وجود، با آنچه این نوشتار مطرح می‌نماید، متفاوت است. خادم‌زاده (۱۴۰۳) نیز مقاله‌ای با عنوان «نظریهٔ الفاظ مشکک راه‌حل فارابی و ابن‌سینا با چالش ارسطویی» در مجلهٔ فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران دارد که بیشتر با مقالهٔ دومِ علوی مشابهت حیطه و موضوع دارد، اما با این نوشتار و محتوای آن کاملاً متمایز است.

بحث سیر تشکیک وجود از ابن‌سینا تا ملاصدرا اقتضا می‌کند ابتدا به‌لحاظ تاریخی مشخص شود متفکران یونانی و سپس مسلمانان در چه فضایی به بحث از کلی مشکک پرداخته‌اند. آنگاه کلی مشکک در تفکر ابن‌سینا مورد کاوش قرار گیرد و نگاه انتقادی که سهروردی به ایدهٔ ابن‌سینا در این خصوص دارد، تبیین شود. سپس ملاک مشکک بودن کلیات در تفکر سهروردی و سایر فیلسوفان متأثر از ابن‌سینا مورد مداقه قرار گیرد و نهایتاً این سیر تحولی در اندیشهٔ خواجه نصیر و ملاصدرا دنبال شود.

## ۱. رویکردها در پرداختن به مشکک بودن کلیات نزد اندیشمندان مسلمان

بحث از کلیات تشکیکی از افلاطون و ارسطو به‌نوعی در تفکر مشاء مطرح بوده است. نگاه افلاطون به مراتب هستی منظری مشکک است، اگرچه صراحتاً خودش و یا از زبان سقراط به کلی مشکک نپرداخته است. اما ارسطو صراحتاً به این نکته اشاره می‌کند که اگر موجود به معانی مختلف بر اشیای گوناگون اطلاق می‌گردد، آنگاه چگونه می‌تواند موضوع یک علم واحد قرار گیرد (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۸۹-۹۰)، یعنی ذهن او درگیر مسئلهٔ اشتراک معنوی وجود و تشکیک وجود بوده است. او حتی واژهٔ «موجودتر» یا «جوهرتر» رانیز به کار می‌برد (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۶۹). ابن‌رشد نیز در شرح سخن وی توضیح می‌دهد که مراد ارسطو از این سخن آن نیست که موجودیت به اشتراک لفظ به اشیا نسبت داده می‌شود (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص. ۳۴). پس می‌توان نتیجه گرفت که این مسئله در پسِ ذهن ارسطو پیروانش بوده است که اگر وجود به‌صورت مشکک به اشیا نسبت داده می‌شد اطلاقش بر آن‌ها به اشتراک لفظ است یا به اشتراک معنا؟ پس از این جهت، ذهن ایشان متوجه مسئلهٔ تشکیکی بودن وجود بوده است. اما از نظر شهید مطهری، بحث از تشکیک از دو منظر در فلسفهٔ اسلامی، و نه در فلسفهٔ یونان، مطرح شده است (مطهری، ۱۳۷۵، ج. ۵، ص. ۱۹۹-۲۰۲).

در یک رویکرد منطقی، برخی منطق‌دانان مسلمان انگیزه‌شان از بحث دربارهٔ کلی مشکک

آن بوده است که آیا لفظ ناظر به مفهوم مشکک به اشتراک لفظی بر افراد آن حمل می‌شود یا به اشتراک معنوی؟ مثلاً اگر من « وجود » را کلی مشکک می‌پندارم و آن را بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود حمل می‌نمایم، آیا این حمل وجود بر آن دو به‌نحو اشتراک لفظی است یا این‌که وجود در اطلاق بر این دو مصداق مشترک معنوی است. یک رویکرد فلسفی هم علاوه بر منظر منطقی، به بحث از کلی‌های مشکک در فلسفهٔ اسلامی وجود دارد و محور آن این است که ملاک تقدم و تأخر میان مصادیق مشکک یک کلی تشکیکی چیست؟ به عبارت دیگر، متأخر و متقدم وجه اشتراکشان در چیست، و در مقابل، وجه افتراقشان چیست که سبب می‌شود متقدم بر متأخر تقدم یابد؟

سوزنچی (۱۳۸۹، ص. ۲۹-۳۰) منظر دیگری در بحث تشکیک کلیات به‌طور خاص طرح می‌نماید و آن این‌که برخی از اندیشمندان مسلمان، خصوصاً در دورهٔ معاصر، به بحث کلی مشکک با این پرسش که نوع تقابل واحد و کثیر در چیست، پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، در مقابل پاسخ به این‌که کثیر چه نوع تقابلی با واحد دارد، به این نتیجه رسیده‌اند که تقابل این دو نه از سنخ تضاد است و نه از سنخ تناقض و نه از سنخ ملکه و عدم ملکه و نه از سنخ تضایف، بلکه تقابل آن‌ها تشکیکی است و لذا نحوهٔ ورود آن‌ها به بحث کلی مشکک از باب طرح تشکیک به‌عنوان نوع پنجم از تقابل در مقابل آن چهار نوع متعارف می‌باشد.

در کنار این دو نگاه به خاستگاه طرح بحث تشکیک در میان فیلسوفان مسلمان، دینانی (دینانی، ۱۳۶۴، ص. ۲۷۵) به نقل از قطب‌الدین شیرازی وجه تسمیه‌ای برای «مشکک» نامیدن کلی‌های تشکیکی ذکر می‌کند که همان نگاه شهید مطهری را تقویت می‌کند. ایشان می‌گوید کلی‌هایی که به میزان‌های مختلف بر مصادیقشان حمل می‌شوند از آن جهت مشکک نامیده شده‌اند که الفاظ این کلیات به متّحدالمعانی و مختلف‌المعانی تقسیم شده‌اند و لذا برخی از آن‌ها به‌صورت مشترک معنوی و برخی به‌صورت مشترک لفظی به مصادیق خویش نسبت داده می‌شوند. از همین رو، این ظرفیت در خصوص آن‌ها وجود دارد که نحوهٔ اطلاق این کلیات به مصادیقشان همیشه محل سؤال و تشکیک قرار گیرد که به‌نحوهٔ اشتراک لفظی است یا اشتراک معنوی؟ لذا آن‌ها را «مشکک» نامیده‌اند.

البته حائری یزدی (۱۳۶۱، ص.۵) هم ایدهٔ درخور توجهی در خصوص عدم پرداختن به کلیات مشکک در تفکر مشائیان یونانی مطرح کرده است، مبنی بر این‌که بحث تشکیک و کلیات

مشکک خاستگاهی شرقی و عرفانی دارد و بیشتر در تفکرات فلسفی ـ عرفانی هند و ایران مطمح نظر بوده و تفکر اصالت ماهوی و ذات‌گرایانهٔ یونانی در بطن خود نمی‌توانسته است با نگاه تشکیکی سر سازگاری داشته باشد و لذا خیلی هم آن را جدی نگرفته است.

به هر حال، در این تحقیق که درصدد بررسی سیر تغییر نگاه به مشکک بودن وجود در تفکر ابن‌سینا تا ملاصدراست، توجه به این رویکردها و انگیزه‌ها که اشاره شد، اهمیت خاصی برای نویسنده و مخاطبان این نوشتار دارد.

## ۲. تشکیک وجود در اندیشهٔ ابن‌سینا

در تفکر ذات‌گرایانه[1] ارسطویی و افلاطونی که امتداد آن در تفکر اسلامی به‌نوعی همان حکمت سینوی می‌شود، امور مختلف تمایزشان از یکدیگر یا به تمام ذات یا به جزء ذات و یا به اعراض بیرون از ذات است. مثلاً حسن و علی و نقی به‌عنوان افراد ماهیت نوعیِ انسان، در اعراض تفاوت دارند، ولی رنگ و انسان به تمام ذات تمایز دارند، زیرا یکی از مقولهٔ کیف و دیگری از مقولهٔ جوهر است و حالت سوم آن است که تمایز به جزء ذات باشد، مانند اسب و انسان که به فصولشان تمایز دارند (مثلاً در صاهلیت و ناطقیت تمایز دارند) و در جزء دیگر ذاتشان که همان حیوانیت باشد و جنس قریب آن‌هاست، اشتراک دارند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر سه حالت، آنچه وجه تمایز میان دو پدیده است با آنچه وجه اشتراک میان آن‌ها هست، تفاوت دارند، یعنی در کلی‌های متواطی که واجد افراد یا انواع یا اجناسی ذیل خویش هستند، همیشه وجه اشتراک و وجه افتراق میان آن افراد یا انواع یا اجناس امور متفاوتی‌اند.

ولی در کلی مشکک اگر افرادی را ذیل آن در نظر بگیریم همیشه وجه اشتراک میان افراد مزبور و وجه افتراق میان آن‌ها همان امر کلی مشکک است. مثلاً وجه افتراق نورها به‌عنوان افراد ذیل کلی مشکک نور، میزان برخورداری از حقیقت « نور» است و وجه اشتراک نورها نیز همان «نورانیّت» می‌باشد. پس در واقع، وجه اشتراک و افتراق یک چیز است.

آنچه سبب جداسازی کلی مشکک از کلی متواطی نیز می‌شود و آن را به‌صورت یک مسئلهٔ پیش روی تفکر مشائی قرار می‌دهد دقیقاً همین امر است. پس آنچه سبب می‌شود یک کلی مشکک شود و متواطی نباشد آن است که وجه اشتراک و افتراق میان افراد آن به همان حقیقت

1. Essential

کلی بازگشت کند و آن کلی هم وجه اشتراک افراد خویش ( همانند هر امر کلی دیگر ) باشد و هم وجه افتراق و تمایز افراد خویش باشد و ملاک تشکیکی شدن یک حقیقت کلی دقیقاً در همین نکته مستتر است (سبزواری، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۰۹-۱۱۰).

لذا سؤال مطرح برای متفکر مشائی‌ای همانند ابن‌سینا آن است که اگر تمایز افراد یک کلی به یکی از سه نحو فوق‌الذکر است (به اعراض یا به فصل و یا به تمام ذات)، آن‌گاه افراد یک کلی مشکک به کدام یک از این سه نحو متمایزند یا به عبارت دیگر، کلی مشکک آیا نوع برای افراد خویش است که تمایز افراد آن به اعراضِ مشخص، می‌شود، یا جنس برای افرادش است که تمایز افراد آن به فصول می‌شود، یا کلاً به تمامِ ذات افراد آن با هم متمایزند؟

ابن‌سینا برای پاسخ به این سؤال قبلاً دو اعتراف فلسفی انجام داده بود: یکی نفی تشکیک در جواهر و دیگری نفی تشکیک به‌طور کلی در ماهیات. اهمیت این دو نکته در پاسخی که ابن‌سینا به سؤال فوق‌الذکر می‌دهد و در توضیحات ذیل مشخص خواهد شد.

### ۲-۱. ابن‌سینا و عدم تشکیک در جوهر

ابن‌سینا ضد داشتن « جوهر » را نفی می‌کند، زیرا ضد داشتن مستلزم آن است که دو ضد در محل و موضوع اشتراک داشته باشند، درحالی‌که موضوع و محل داشتن در تضاد با جوهریتِ جوهر است و جوهر بودن مستلزم فاقد محل و موضوع بودن است. پس طبیعتاً جوهر بما هو جوهر ضد نمی‌تواند داشته باشد. از سوی دیگر، اگر جوهر بخواهد مشکک شود پس باید قبول شدت و ضعف کند و چون جوهر ضد ندارد، نمی‌تواند شدت و ضعف را پذیرا باشد، زیرا این دو ضد یکدیگرند و جوهر اگر شدت را بپذیرد دیگر ضد آن یعنی «ضعف» را نمی‌تواند واجد باشد و اگر ضعف را بپذیرد ضد آن یعنی شدت را نمی‌تواند قبول کند. پس جوهر بما هو جوهر شدت و ضعف‌پذیر نیست و لذا مشکک نمی‌باشد (ابن‌سینا ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۱۰۵-۱۰۸).

### ۲-۲. عدم تشکیک در ماهیت و ابن‌سینا

ملاصدرا توضیح می‌دهد از نظر شیخ اصولاً تشکیک در ماهیت نیز راه ندارد. وی معتقد است از نظر شیخ ماهیت اعم از جوهر یا نُه مقوله عَرَض مشکک نیست (ملاصدرا، بی تا، ص. ۲۳۶). آخوند استدلال ابن‌سینا را چنین تقریر می‌کند که اگر ماهیت بخواهد واجد دو فرد متفاضل باشد، آن‌گاه یا فرد شدید فرد بالذات آن ماهیت است و یا فرد ضعیف فرد بالذات حقیقت ماهوی یادشده

است، و هر کدام از این دو حالت مستلزم آن است که فرد دیگر نتواند بالاصاله فرد آن ماهیت باشد. پس منطقاً ماهیت باید در افرادش بالسویه باشد و نمی‌تواند فرد شدید و فرد ضعیف هر دو فردِ ماهیتِ نوعی مدنظر باشند.

از همین رو ابن‌سینا در آثار متأخرش مانند تعلیقات دو فرد مشکک از یک کلی تشکیکی را دو نوع تحت آن کلی می‌داند که کلی مزبور جنس قریب برای آن دو است و هر یک از آن دو فرد در واقع یک ماهیتِ نوعی ذیل آن کلی مشکک می‌باشند و ما با تسامح از آن‌ها تعبیر به دو فرد می‌کنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۴۷).

از این عبارتِ شیخ می‌توان چنین فهم کرد که از نظر وی تمایزِ دو فرد از یک کلی مشکک، تفاوت بالفصل (تفاوت به جزء ذات) است که آن کلی جنس قریب برای آن دو می‌باشد و آن‌ها انواع تحت آن جنسِ قریب هستند (عبودیت، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۷۱).

### ۲-۳. چگونگی مشکک بودن وجود نزد ابن‌سینا

با این توضیحات، اگرچه شیخ توضیح صریحی راجع به نحوهٔ اطلاق کلی مشکک وجود به افراد خویش ندارد، ولی آنچه از سخنان بالا نتیجه می‌شود آن است که وجودها انواع ذیل کلی مشکک وجود می‌باشند و وجود جنس آن‌هاست. البته این‌که وجود امری مشترک (مشترک معنوی) میانِ وجودهاست و وجود حداقل دو فردِ واجب و ممکن دارد و لذا افرادش دچار شدت و ضعف هستند و یک کلی مشکک است، بارها مورد تأیید شیخ در آثار مختلفش قرار گرفته است.

پس با این توضیح، از نظر ابن‌سینا وجود برای حقایق وجودی جنس است برای ایشان و آن‌ها انواع ذیلِ وجود هستند و این حقایق وجودی افتراق به جزء ذات دارند که همان فصولشان است و اشتراک در جزء دیگر ذاتشان که همان جنسِ آن‌ها که وجود است، دارند.

## ۳. تشکیک وجود نزد سهروردی

سهروردی در مقام نقد نگاه ابن‌سینا در کلیات مشکک و نسبت آن‌ها با افرادشان به دو نکتهٔ مهم اشاره نموده است و بر اساس آن‌ها نتیجه می‌گیرد کلی مشکک برخلاف آنچه شیخ گفته که نسبت به افراد خویش جنس می‌باشد و آن‌ها انواعِ تحتِ آن جنس هستند، دیدگاهی منطقاً غلط است. دو نکتهٔ وی عبارت‌اند از:

### ۳-۱. یکسان بودن مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف در امور تشکیکی

سهروردی با توجه به بحثی که پیرامون مقدار (حجم) مطرح می‌کند و آن را همان جسم می‌داند، در بحث از مفهومِ مشکک، «مقدار» را نصب‌العین خویش قرار می‌دهد و لذا بحث او بر محور نحوهٔ اطلاقِ «مقدار» به‌عنوان یک کلی مشکک بر افرادش می‌باشد (سهروردی، ۱۳۵۵ الف، ج. ۱، ص. ۲۹۹-۳۰۰).

سهروردی توضیح می‌دهد وجه تمایز کلی‌های مشکک با کلی متواطی در آن است که در کلیات تشکیکی وجه امتیاز و وجه اشتراک یکی است، یعنی اگر دو فرد x و y را به‌عنوان دو فردِ مقدار در نظر بگیریم و x فرضاً ۲۰ سی‌سی و y فرضاً ۱۵ سی‌سی باشد، آنگاه اشتراک x و y در حجم داشتن و مقدار داشتن است و افتراق آن‌ها نیز در همان ۵ سی‌سی یعنی در حجم داشتن و مقدار داشتن خواهد بود و لذا وجه افتراق و اشتراک در امور مشکک از جمله «مقدار» همان حقیقت تشکیکی مدنظر خواهد بود. لذا در نور و گرما و رنگ‌ها و وجود و.... که همه امور تشکیکی‌اند، وجه تمایز و اشتراک هر دو همان نور و گرما و رنگ‌ها و وجود و ... می‌باشند (سهروردی،۱۳۸۳، ج.۱، ص.۲۹۱-۲۸۹). در حالی که ابن‌سینا معتقد است در کلیات مشکک کلی تشکیکی جنس قریب برای افراد خویش می‌باشد و افراد انواع تحت آن جنس هستند و لازمهٔ این سخن آن است که فرضاً «مقدار» جنسِ قریب برای دو فرد x و y باشد و آن‌ها دو نوعِ مجزا تحت جنسِ «مقدار» باشند. این یعنی آنکه x و y هر دو علاوه بر مقداریت در ذات خویش مشتمل بر دو فصل M و N باشند و این فصول به جنس «مقدار» تعلق گیرد و دو نوع X و Y پدید آیند. در این حالت M و N چون فصل هستند، پس عارض بر «مقدار» به‌عنوان جنس این دو خواهند بود و لذا ماهیت آن‌ها از سنخ مقدار نیست و عَرَض برای مقدارند، چون فصل در یک ماهیت نوعی همیشه عرض برای جنس است و نمی‌تواند ذات مشترک با جنس داشته باشد. پس در کلی تشکیکیِ مقدار، طبق سخن ابن‌سینا وجه افتراق‌ها در X و Y متفاوت است با وجه اشتراک این دو که همان جنس «مقدار» است و این سخن با تشکیکی بودن مقدار ناسازگار خواهد بود، چون با توجه به آنچه گذشت، اگر واقعاً مقدار کلی مشکک باشد باید وجه افتراق و اشتراک X و Y یک چیز و همان مقدار باشد. پس به عبارت دیگر، نکتهٔ نخست انتقادی سهروردی به دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ جنس بودنِ کلی مشکک برای افرادش آن است

که این ایده با هویت تشکیکیِ آن امر کلی در تعارض و ضدیت است و لذا منطقاً نمی‌توان پذیرفت که کلی مشکک جنس برای افرادش باشد.

### ۳-۲. یکسان بودن مابه‌الامتیاز با ماهیت دو فرد متفاضل

نکتهٔ دومی که سهروردی در مقام نقد نگاه شیخ مطرح می‌کند آن است که اگر دو فرد E و F از یک ماهیت مشکک مثل مقدار را در نظر بگیریم و F-E=S باشد، آن‌گاه S از سنخ E و F خواهد بود و ماهیتِ همان‌ها یعنی مثلاً «مقدار» (حجم) را خواهد داشت، زیرا S از سنخ همان E می‌باشد که بزرگ‌تر از F است، درحالی‌که F نیز همان ماهیت و سنخ E را دارد. پس S به‌عنوان وجه تمایز این دو، از همان ماهیت مشترک میان E و F برخوردار است. پس مانند توضیح قبلی عملاً وجه تمایز و اشتراک از ماهیت یکسان باید برخوردار باشند. لذا همان مشکلی که در خصوص حالت قبل و این‌که ماهیت تشکیکی اگر بخواهد جنس قریب برای دو فرد متفاضل باشد تناقض با هویت تشکیکی آن امر کلی رخ خواهد داد، به وقوع خواهد پیوست و لذا ایدهٔ شیخ مبنی بر این‌که کلی مشکک جنس برای افرادش باشد و افراد آن کلی در حکم انواع ذیل آن امر مشکک ملحوظ گردند، مخدوش می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵ ب، ج. ۱، ص. ۱۰۰-۱۱۰).

بر این اساس، سهروردی قائل می‌شود: پس تمایز تشکیکی که به شدت و ضعف و تقدم و تأخر یا اولویت و عدم اولویت است، یک سنخ جدید از تمایز است که با تمایز به اعراض و تمایز به اجزای ذات و تمایز به تمام ذات متفاوت است و آن را باید نوع چهارم از افتراق و تمایز محسوب نمود (دینانی، ۱۳۶۴، ص. ۲۶۵-۲۶۷). اما این‌که دقیقاً این تمایز در چه چیز است؟ و این‌که بالأخره کلی مشکک چه نسبتی با افرادش دارد، سؤالی است که سهروردی پاسخی گذرا به آن می‌دهد و این پاسخ در تفکر خواجه نصیر و در تقابل با انتقادات فخر رازی بسیار پرورده می‌شود.

## ۴. تشکیک وجود در اندیشهٔ خواجه نصیر

خواجه نسبت کلی مشکک به افرادش را از سنخ «لازم اعم» می‌داند و بر همین اساس نسبت وجود با وجودها را نیز ذیل همین قاعده تعریف می‌کند، یعنی وجود را لازم اعم برای حقایق وجودی اشیا می‌پندارد. اما برای این‌که این سخن خواجه که اهمیت بالایی در تفکر مشائیان دارد، به‌درستی فهم شود باید اولاً خاستگاه طرح ایدهٔ «لازم اعم» در اندیشهٔ حکیمان مشائی مشخص

شود و ثانیاً مشخص گردد وجود اگر مشکک است، از نظر خواجه به چه نحو نسبت به افرادش دچار تشکیک است؟ و ثالثاً لوازم این نگاه در خواجه چیست؟ و بر اساس آن، نگاه مشاء به تشکیکِ وجود چگونه خواهد شد؟ از همین رو، در ادامه به این سه نکته پرداخته می‌شود. البته قبل از ورود به این مبحث، لازم است متذکر شد که ایدهٔ لازم اعم بودن کلی مشکک برای افرادش را سهروردی ابتدا مطرح می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۳، ص. ۳۴؛ ۲۸۷-۲۸۸) و سپس خواجه در شرح اشارات به آن تفوّه می‌نماید (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴). لذا اصل ایده از شیخ اشراق است، ولی خواجه آن را به‌نحو دقیقی تبیین می‌نماید.

### ۴-۱. لازم اعم بودن کلی مشکک نسبت به افرادش

خاستگاه ایدهٔ «لازم اعم» در اندیشهٔ حکیمان مشائی در دو نکته ریشه دارد. یکی بحث نسبت فصل قریب و جنس قریب است و دیگری نسبت مفهوم «عَرَض» با نُه مقولهٔ عَرَضی که در این‌جا باید واکاوی گردد.

#### ۴-۱-۱. نسبت جنس قریب و فصل قریب در ماهیات نوعی

در اندیشهٔ مشائیان اگر انسانیت و فرسیّت و بقریّت و... انواع تحت جنس قریب حیوان تلقی شوند، طبیعتاً این انواع دارای فصول ناطقیت و صاهلیت و... خواهند بود. نکته در این است که نسبت حیوان به‌عنوان جنسِ انسان با ناطق به‌عنوان فصلِ انسان به چه نحو است؟ آیا حیوان می‌تواند جنس ناطق باشد، همان‌گونه که جنسِ انسان است؟ پاسخ آن است که خیر، چون ناطق به‌عنوان فصل همان صورت انسانیت است که به‌نحو «لا بشرط» لحاظ شده است و همین حقیقت اگر به‌نحو «بشرطِ لا» لحاظ شود، صورت خواهد بود. پس حقیقت فصل و صورت یکی است و تفاوتشان بالاعتبار است و چون صورت در ذاتش بسیط است، پس فصل هم بسیط است و لذا جنسِ انسان نمی‌تواند جنسِ فصلِ انسان هم باشد، چون در این صورت، فصل هم مثل ماهیت نوعی مرکب از جنس مزبور و یک فصل دیگر خواهد شد و باید نقل کلام در این فصل دوم کرد و این فصل هم مجدداً مرکب از همان جنس و یک فصل سوم خواهد شد و این ترکیب تا بی‌نهایت تسلسل خواهد یافت و تحقق خارجیِ فصلِ ماهیت نوعی مستلزم تحققِ بی‌نهایت فصل خواهد شد که محال است. پس جنس در یک ماهیت نوعی نمی‌تواند جنس برای

فصلِ همان ماهیتِ نوعی باشد. پس حیوانیت نمی‌تواند جنس برای ناطقیت در ماهیت نوعی انسانیت باشد.

اما سؤال همچنان به قوت خود باقی است که چه نسبتی میان جنس با فصل در یک ماهیت نوعی وجود دارد؟ اگر جنس نمی‌تواند جنسِ فصلِ ماهیت نوعی باشد، فصلِ آن فصل که قطعاً نیست (چون جنس اعم از فصل است به‌لحاظ مصداقی)، پس قطعاً جنس باید خارج از ذاتِ فصل باشد، پس باید عرض برای فصل باشد. اما اگر هم عرض باشد عرضی است که انفکاک‌ناپذیر از فصل است، زیرا اگر ما ناطقیت و صاهلیت و... را به‌عنوان فصول ماهیات نوعی تحت جنس حیوانیت مانند انسانیت و فرسیّت و... لحاظ کنیم، حیوانیت قابل انفکاک از مفهوم ناطقیت نیست یا حیوانیت قابل انفکاک از مفهوم صاهلیت نیست، یعنی ما ناطق یا صاهل را هر طور تصور کنیم، به هر حال، این امر ناطق یا صاهل لزوماً باید حیوان باشد، یعنی حیوانیت لازمهٔ ناطقیت و صاهلیت و... است. پس حیوانیت هم عارض و خارج از ذات فصول ناطق و صاهل و... است و هم در عین حال، لازمهٔ آن‌ها و انفکاک‌ناپذیر از آن‌هاست و هم به‌لحاظ مصداقی نسبت به هر یک از فصول اعم است، لذا مشائیان قائل شدند که جنس نسبت به فصل«عرض لازمِ اعم» می‌باشد و اختصاراً از آن به «لازم اعم» تعبیر کردند.

**۴-۱-۲. نسبت «عرض» با نه مقولهٔ عرضی**

مشابه همین بحث راجع به نسبت مفهوم عرض با نه مقولهٔ عرضی «کم» و «کیف» و «متی» و «ان یفعل» و «ان ینفعل» و «اضافه» و «ملک» و «جدّه» و «أین» نیز در تفکر مشائیان مطرح می‌شود، زیرا عرض برخلاف جوهر مقوله نیست، بلکه نه مقولهٔ مزبور در برابر جوهر مقوله هستند. لذا این سؤال مطرح می‌شود که اگر عرض مقوله نیست و این نه مقوله هر یک رأساً مقوله هستند و تباین به تمام ذات دارند و هیچ اشتراکی ندارند، پس جنس مشترک ندارند و عرض جنس آن‌ها نیست، ولی همهٔ نه تا در عرض بودن مشترک‌اند و عرضیت از این نه مقوله غیرقابل انفکاک است. پس «عرض بودن» داخل در ذات این نه مقوله نیست و عارض بر آن‌هاست و از سوی دیگر، اعم نسبت به آن‌هاست، زیرا به همهٔ آن‌ها نسبت داده می‌شود. ثالثاً انفکاک‌ناپذیر از آن‌هاست و دارای نسبتِ لزومی با آن‌ها می‌باشد. از همین رو، نسبت عرض با آن نه مقوله را نیز «عرض لازم اعم» دانستند.

پس ایدهٔ «لازم اعم» از دو ناحیه در تفکر مشاء ضرورت پیدا کرد: یکی نسبت جنس قریب با فصول انواعِ ذیل خودش، و دیگری نسبت مفهوم عرض با نه مقولهٔ عرضی.

**۴-۲. ملاک‌های سه‌گانه در مشکک شدنِ وجود**

خواجه نصیر در شرح اشارات سه نوع ملاک برای مشکک بودنِ افراد یک کلی مطرح می‌کند:

**۴-۲-۱. تشکیک به اولویت و عدم اولویت**

ایشان معتقد است یکی از محل‌هایی که سبب می‌شود یک کلی به‌نحو تشکیکی به افرادش نسبت داده می‌شود در«اولویت و عدم اولویت» است. مثلاً واحد را به امری که بالفعل قابل تقسیم به اجزا نیست، ولی بالقوه قابل قسمت به اجزاست، نسبت می‌دهیم، مانند «نقطه». همچنین واحد را به یک تکه آهن هم که قابل تقسیم بالفعل به اجزاست، نسبت می‌دهیم. اطلاق وحدت به «نقطه» اولی از اطلاق وحدت به آن «تکه آهن» است، زیرا اولی انقسام به اجزای خارجی نمی‌پذیرد، ولی دومی انقسام به اجزای خارجی را قبول می‌کند. پس اطلاق وحدت به نقطهٔ اولی از اطلاق آن به یک تکه آهن است و از همین رو، حمل واحد به دومی در طولِ حملِ واحد به اولی قرار می‌گیرد و نحوهٔ حملِ آن به افرادش به‌نحو تشکیکی و از نوع «اولویت و عدم اولویت» خواهد بود. ایشان ادامه می‌دهد وجود نیز در اطلاق به برخی افرادش دچار چنین تشکیکی می‌تواند باشد. فرضاً وجود هم به جوهر و هم به عرض نسبت داده می‌شود، ولی جوهر چون مستقل و فی‌نفسه است اولی از عرض که وجود فی‌غیره دارد، برای متعلَّق وجود قرار گرفتن می‌باشد و لذا این‌جا «موجود» یا «وجود» به‌نحو تشکیکی از نوع «اولویت و عدم اولویت» به جوهر و عرض نسبت داده می‌شود (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

**۴-۲-۲. تشکیک به تقدم و تأخر**

خواجه مصداق تشکیک در تقدم و تأخر را در مثال اطلاق «متصل» به مقدار و ذی‌المقدار توضیح می‌دهد. اگر یک تکه آهن را فرض کنیم، این تکه آهن واجد عرض و کمیتِ امتداد است و خودش نیز به‌واسطهٔ این کمیتِ امتدادی متصل است. حالا اگر محمول «متصل» را به آهن و امتدادِ آن آهن نسبت دهیم، این محمول بالتقدم به امتداد و بالتأخر به آهن اطلاق می‌شود. پس حملِ «اتصال» بر «جسم» و «امتدادِ جسم» می‌شود حملِ تشکیکی از نوع متقدم و متأخر. خواجه توضیح می‌دهد وقتی وجود به علت و معلول نسبت داده می‌شود، اطلاق وجود بر این

دو بالتشکیک از نوع متقدم و متأخر است، زیرا وجود علت مقدم بر وجود معلول است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

**۴-۲-۳. تشکیک به شدت و ضعف**

خواجه اطلاق «سفیدی» بر «برف» و «عاج فیل» را نیز مصداق چنین تشکیک به شدت و ضعف می‌شمارد و می‌گوید سفیدی برف از سفیدی عاج اشدّ است و لذا حمل سفیدی بر این دو در طول یکدیگر و به شدت و ضعف است. خواجه اطلاق «موجود» بر امر قارّالذات مثل «رنگ قرمز» یا «رنگ سیاه» و اطلاق «موجود» بر امر غیر قارّالذات مثل «زمان» یا «حرکت» را نیز چنین لحاظ می‌کند؛ می‌گوید موجودیتِ «سیاهی» به‌عنوان کیف و یک عرض، اشدّ از موجودیتِ «زمان» به‌عنوان یک عرض و کمیتِ متصلِ غیرِ قارّالذات است، زیرا اجزای سیاهی با هم و مجتمعاً موجودند، ولی اجزای زمان هر یک که موجود می‌شود قبلی‌ها از بین می‌روند (خواجه بنابر مبنای مشائیان زمان را امر موجودِ «متصرّم» می‌داند که هر جزء آن موجود شود، جزءِ فعلی منعدم می‌شود) (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

پس خواجه موجود و وجود را به هر سه ملاک مزبور امری مشکک اعتبار می‌کند و لذا باید مثل سایر مفاهیم کلی تشکیکی، توضیح دهد نسبت «موجود» با حقایق وجودی به چه نحو است؟

تا این‌جا مشخص گردید که ابن‌سینا کلی مشکک را برای افرادش «جنس» می‌دانست و آن‌ها را انواع مستقلِ تحتِ آن جنس محسوب می‌کرد. شیخ اشراق این مطلب را نقد کرد و نپذیرفت و ایدهٔ «لازم اعم بودن» را به‌صورت سربسته مطرح نمود. در بررسی اندیشهٔ خواجه نصیر شاهدیم که در بحث نحوهٔ «اطلاق موجود بر واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود» مجادله‌ای میان ایشان و فخر رازی پدید می‌آید که خواجه ناچار می‌شود این ایده را به‌طور جدی بحث و تبیین کند و بعد از او همهٔ مشائیان مسلمان از همین نظریه پیروی کرده‌اند و بر این اساس تشکیک وجود را بر مبنای آن‌که موجود لازمِ اعم برای حقایق وجودی (وجودها) است، برشمرده‌اند. اما این ایده دچار یک مشکل معرفت‌شناختی و یک مشکل کلامی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

### ۵. تبیین نگاه خواجه و مشائیانِ پس از او به تشکیک وجود

فخر رازی در بحث از نحوهٔ اطلاق موجود به واجب و ممکن این اشکال را مطرح می‌کند که اگر در ممکنات موجودیت عارض بر آن‌هاست و موجود به‌نحو مشترک معنوی و یکسان به واجب و ممکن اطلاق می‌شود، پس در واجب‌تعالی هم باید موجودیت، عارض بر واجب باشد که در این صورت واجب‌الوجود برای موجود بودن نیازمند واسطه در عروض و غیر خواهد شد و این با واجبیتِ واجب‌تعالی در تناقض است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص. ۳۲- ۳۳). خواجه در مقام پاسخ به این اشکال تصریح می‌نماید که «الکلیّ المشکّک لیس بماهیة و لا جزء ماهیة لهما بل هو أمر لازم لهما من خارج...» (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ص.۳۴). سپس توضیح می‌دهد که وجود به هر سه ملاک فوق‌الذکر مشکک است و نتیجه می‌گیرد که وجود برای وجودها یک لازم اعم است و داخل در ذات و ماهیت وجودها نیست. اما معنای دقیق این سخن و رویکرد به رابطهٔ وجود با حقایق وجودی به چه معناست؟

این سخن به این معناست که وجودها ممتاز از یکدیگر به تمام ذات هستند، زیرا وجه مشترک وجودها طبیعتاً موجودیت و وجود است و چون این وجه مشترک داخل در ذات آن‌ها نیست، پس این وجودها در مقامِ ذات هیچ اشتراکی نخواهند داشت. به عبارت دیگر، همان‌گونه که سهروردی متذکر شده بود، وجود برای این حقایق نمی‌تواند جنس باشد، پس طبیعتاً اگر وجود به‌عنوان وجه اشتراک آن‌ها، جنسِ ایشان نیست، پس هیچ اشتراکی در ذات ندارند و ذوات آن‌ها کاملاً و بِتَمامه از یکدیگر ممتازند. پس وجودها حقایق متباین به تمام ذات می‌شوند. لذا وجود بر آن‌ها به‌عنوان وجه اشتراکشان عارض می‌شود و نسبت محمولِ بیرون از ذات یا همان محمولِ عرضی را با آن‌ها دارد. اما این محمول عرضی بدون دخالت هیچ واسطه‌ای و به‌نحو ضروری به آن‌ها نسبت داده می‌شود. پس وجود برای وجودها، اگرچه عرض است، ولی دارای رابطه و نسبت لزومی با آن‌هاست و در هیچ جهان ممکنی از آن‌ها قابل سلب نیست. پس عرضی لازم برای آن‌ها می‌شود. از سوی دیگر، چون این وجودها هیچ نقطهٔ اشتراکی در ذواتشان ندارند و متباین به تمام ذات‌اند، وجود و موجودیت برای هر یک از آن‌ها عرض لازم است و قابلیت انفکاک از آن‌ها را ندارد، پس یک حالت عمومیت و اعم بودن نسبت به همهٔ آن‌ها دارد. پس وجود و موجودیت برای آن‌ها می‌شود عرض لازم عام. در واقع، همهٔ مفاهیم مشکک با تحلیل مشابه آنچه ذکر شد، نسبت به افرادشان همین وضعیت را دارا

هستند، یعنی در تفکر مشاء «نور» هم نسبت به حقایقِ نوری می‌شود عرض لازم اعم و «گرما» هم نسبت به حقایق حرارتی و مصادیق خویش می‌شود عرض لازم اعم و «سفیدی» نسبت به مصادیق خویش عرض لازم اعم است و همین‌طور سایر کلیات مشکک و از همین روست که در کتب آموزشی فلسفهٔ اسلامی معمولاً به مشائیان این قول را در مبحث وجود نسبت می‌دهند که آن‌ها وجودها را حقایق متباین لحاظ می‌نموده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۶، ص. ۱۰۸-۱۱۲) (و عند مشائیة حقایق تبانیت و هو لدیّ زاهق).

در واقع، مشائیان هیچ گاه تصریح به این‌که وجودها حقایق متباین‌اند نداشتند، ولی سخن ایشان دربارهٔ مشکک بودن مفهوم کلی وجود و این‌که مفاهیم کلی مشکک لازم اعم مصادیق خویش هستند، مستلزم آن است که نسبت کلی مشکک وجود با حقایق وجودی لازم اعم بشود، و این مطلب نیز مستلزم آن می‌شود که افراد وجود حقایق متباین به تمام ذات باشند.

اما این سخن با دو اشکال اساسی در بطن خویش مواجه است که پیروان حکمت اشراق و به‌خصوص ابن‌کمونه به این اشکالات متفطّن بوده است و در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود.

### ۵-۱. اشکال معرفت‌شناختی نگاه مشائیان به کلی مشکک

اگر طبق سخن مشائیان، به‌ویژه از خواجه به این سو، کلی مشکک، لازم اعم نسبت به افرادش باشد و افراد آن کلی، حقایق متباین به تمام ذات باشند، آن‌گاه در واقع پذیرفته‌ایم که یک مفهوم را بدون واسطه در عروض و بدون هیچ قیدی از اموری که متباین به تمام ذات هستند بالضروره انتزاع کرده‌ایم، یعنی ذهن می‌تواند از حقایقی که هیچ ربطی به هم ندارند و تباین به تمام ذات دارند بدون دخالت هیچ قید و واسطه‌ای یک مفهوم را ضرورتاً انتزاع کند. یعنی بر این اساس، ذهن می‌تواند از هر چیزی هر چیزی را انتزاع کند حتی به‌نحو ضروری. این یعنی شکاکیت را بپذیریم، زیرا اگر ذهن از اموری که هیچ ربطی به هم ندارند و کاملاً متمایزند، بتواند یک مفهوم مشترک را آن‌هم به‌نحو ضروری انتزاع کند، پس هر چیزی را از هر چیزی خواهد توانست انتزاع نماید و لذا اصولاً رئالیسم و واقع‌نمایی ذهن نسبت به مدرکات خارجی و عینی بالکل زیر سؤال می‌رود و اعتبار آن مخدوش می‌شود، و این یعنی پذیرش شکاکیت.

### ۵-۲. اشکال کلامی نگاه مشائیان به کلی مشکک (شبههٔ ابن‌کمونه)

ابن‌کمونه اشکال می‌کند اگر در کلی‌های مشکک واقعاً آن کلی مشکک مدنظر می‌تواند از

حقایق متباین به تمام ذات به‌صورت ضروری فهم شود، پس در بحث وحدت واجب‌الوجود هم می‌توان ادعا کرد وجوبِ وجود از دو واجب‌الوجود عینی که متباین به تمام ذات‌اند انتزاع می‌شود و این انتزاع مستلزم و ترکب هیچ کدام از واجب‌الوجودها هم نیست (ابن‌کمونه، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۷-۱۸۳). لازم به توضیح است که اصولاً اثبات وحدانیت واجب‌الوجود از نگاه مشائیان همیشه مترتب بر این نکته است که اگر واجب‌الوجود بخواهد دو فرد داشته باشد، این دو باید یک وجه اشتراک داشته باشند و یک وجه تفاوت و مرکب از این دو بشوند، درحالی‌که این ترکب مستلزم نیازمندی واجب‌ها خواهد شد و این با وجوبِ وجودِ آن‌ها در تناقض است. اما ابن‌کمونه می‌گوید اگر در کلی‌های مشکک شما می‌توانید کلی مشکک را از افراد آن که حقایق متباین به تمام ذات هستند، انتزاع کنید آن‌هم به‌نحو ضروری، پس در واجب‌الوجود هم می‌توانید قائل شوید که وجوب وجود از دو فرد حقیقی واجب‌الوجود به‌نحو ضروری انتزاع شده، ولی این دو هیچ اشتراکی ندارند و متباین به تمام ذات‌اند و در دو ذات بسیط متباین هستند که وجوبِ وجود لازم اعم آن‌هاست و از هر دو ضرورتاً انتزاع شده است. همان‌گونه که در کلیات مشکک از جمله خودِ «وجود»، این مفهوم از حقایق متباین به تمام ذات وجودها انتزاع می‌شود، پس دیگر در واجب‌الوجودها (درصورت فرض تعدد) لازم نیست مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف بشوند. پس تعدد واجب‌الوجودها بلامانع می‌شود و دلیل اثبات توحید واجب‌الوجود مخدوش می‌گردد.

این دو مشکل و خصوصاً مشکل کلامی باعث حیرت و سردرگمی همهٔ حکیمان مشائی در مقابل ابن‌کمونه می‌شود و در واقع، هیچ تبیین دیگری برای توضیح چگونگی نسبت کلی مشکک با افرادش به غیر از «لزوم اعم» ندارد؛ نه می‌توانند لازم اعم بودن این مفاهیم نسبت به افرادشان را نفی کنند و نه پاسخی برای این دو اشکال دارند. این‌جاست که اهمیت نظریهٔ ملاصدرا دربارهٔ تشکیک در «حقیقت وجود» و نه مفهوم وجود به‌خوبی نمایان می‌شود.

### ۶. تشکیک حقیقت وجود در ملاصدرا

ملاصدرا در مقام تقریر مقدمات برهان صدیقین (به قرائت خودش) در اسفاریکی از مقدماتی که مطرح می‌نماید چگونگیِ مشکک بودنِ وجود است و توضیحات وی در آن‌جا کاملاً وجه تمایز تشکیک وجود در نگاه او با مشائیان را نمودار می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج. ۶، ص. ۱۸-۱۹).

در توضیحات وی در خصوص این‌که واجب‌الوجود مرتبهٔ اعلی و مطلق و بدون حدومرز وجود

است و سایر مراتب در طول آن قرار دارند، در واقع مشخص می‌شود که مهم‌ترین نکته در تمایز وحدت تشکیکی وجود از نظر ملاصدرا با مشائیان آن است که وجود یک حقیقت اصیل ومشکک است و لذا تشکیک در خودِ «حقیقت خارجی وجود» جریان دارد و نه در مفهوم آن. به عبارت دیگر، مشائیان به علت آن پیش‌زمینهٔ ذات‌گرایانه و اصالت ماهوی افلاطونی ـ ارسطویی که تا حدودی ناخودآگاه به آن مبتلایند، این وجودها را عارض به ماهیات می‌دانند و اگرچه به «تمایز وجود از ماهیات» در حقایق خارجی قائل‌اند، ولی این وجود را به هر رو عارضِ آن ماهیت می‌دانند و هر ماهیتی را دارای وجود خاص به آن ماهیتی که موضوع آن است، لحاظ می‌کنند. اما ملاصدرا چون ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل می‌داند، تشکیک را فقط در مفهوم کلی وجود نمی‌داند و نمی‌گوید این کلی مشکک به‌نحو تشکیکی به افراد حمل می‌شود، بلکه این را تشکیک در حقیقت وجود می‌داند و حقایق وجودی را در طول هم لحاظ می‌کند. از نظر او وجود یک حقیقت خارجی مستقل و اصیل و بسیط و ذومراتب است که حقایق وجودی مراتب طولی آن حقیقت واحدند. به عبارت دیگر، بر مبنای اصالت وجود، تشکیک در صرفِ مفهومِ وجود نمی‌ماند، بلکه به حقیقت خارجی آن سرایت می‌کند. اصل تمایز نگاه ملاصدرا با ابن‌سینا و مشائیان در همین نکته مستتر است که تشکیک را در حقیقت خارجی وجود می‌داند و همین سبب می‌شود که دو اشکال معرفت‌شناختی و کلامی گریبانگیر او نشود، زیرا اگر بگوییم چگونه مفهوم واحد وجود را از وجودها انتزاع کرده‌ای؟ پاسخ می‌دهد آن را از حقیقت خارجیِ واحدِ ذومراتبِ وجود انتزاع کرده‌ام. من قائل به وجودهای متباین به تمام ذات نیستم، وجودها مراتب طولی یک حقیقت واحدند و وجود از آن حقیقت واحد بسیط ذومراتب انتزاع می‌شود و لذا چنین نیست که یک مفهوم به‌نحو ضروری از بی‌نهایت فردی که در حقیقت خارجی‌شان کاملاً متمایز از یکدیگرند و هیچ وجه اشتراک عینی ندارند، انتزاع شده باشد.

چون وجود و سایر مفاهیم مشکک در دستگاه فلسفی ملاصدرا (حکمت متعالیه) به‌نحو لزومی از یک سری مصداق متباین به تمام ذات انتزاع نمی‌شود، شبههٔ ابن‌کمونه نیز محمل و مستمسک خویش را از دست می‌دهد و نمی‌تواند بگوید چون در وجود، مفهوم وجود از حقایق بسیطِ متباین به تمام ذات به‌نحو ضروری انتزاع شده است، پس در واجب‌الوجودها هم مفهوم

وجوبِ وجود به‌نحو ضروری از دو واجب‌الوجود متباین به تمام ذات انتزاع شده است. لذا مبنائاً شبههٔ مزبور منتفی می‌شود.

## نتیجه‌گیری

در مجموع می‌توان این احتمال را به‌لحاظ معرفتی مطرح نمود که ملاصدرا با مرور تحول دیدگاه‌های ابن‌سینا و سهروردی و خواجه نصیر و متفکران پس از آن‌ها (اعم از مشائی و اشراقی)به اشکالات ابن‌کمونه و امثالهم به این نتیجه می‌رسد که اگر «وجود» بخواهد مشکک باشد و به‌نحو تشکیکی به افرادش نسبت داده شود، این تشکیک قبل از آن‌که در مقام مفهوم و ذهن باشد، باید در مقام خارج باشد، یعنی «وجود» اگر حقیقتی عینی و مشکک باشد، می‌توان به‌نحو تشکیکی به افرادش اطلاق شود و لذا ابتدا باید اصالت با «وجود» باشد و این «وجود» یک حقیقت عینی تشکیکی باشد تا بتواند به‌نحو مشکک بر افرادش حمل شود و الا هیچ تبیین معقول و منطقی‌ای برای اطلاق «وجود» به‌نحو تشکیکی بر افرادش نمی‌توان یافت و نمی‌توان توضیح داد که نسبت این مفهوم با مصادیقش چگونه است. این مفهوم وقتی به حمل شایع لحاظ شود نه داخل در ذات این افراد (جنس این افراد) می‌تواند باشد و نه عرض لازم اعم برای این افراد می‌تواند لحاظ گردد، چون همان مشکلات معرفت‌شناختی و کلامی به وقوع خواهد پیوست. پس تنها راه آن است که «وجود» ابتدا در عالم خارج و ملأ عینی یک امر مشکک باشد تا بتواند رابطهٔ آن به‌صورت یک مفهوم کلی با افرادش نیز مشکک شود. سایر کلی‌های مشکک مثل نور و گرما و حرارت و... نیز چون در فلسفه اصالت وجودِ ملاصدرا به‌تبع وجود دارای حقایق عینی تشکیکی می‌شوند، لذا در دستگاه فکری او اطلاق این کلیات مشکک به افرادشان به‌نحو تشکیکی نیز موجه خواهد شد و دچار مشکلاتی که در تفکر مشائیان بودند، نخواهند شد. پس در واقع شاید بتوان گفت به‌لحاظ تعلیمی و معرفتی چه‌بسا ملاصدرا از ایدهٔ تشکیک در حقیقت وجود به ایدهٔ اصالت وجود رسیده و چون مسئله‌اش حل چگونگیِ اطلاقِ کلی‌های مشکک به افرادشان بوده و این‌که وجود هم در رأس همهٔ مفاهیم مشکک با این مشکل مواجه بوده است، متوجه شده باید وجود ابتدا یک واقعیت عینی مستقل و اصیل باشد و در مقام واقع مشکک شود تا در مقام ذهن و مفهوم هم بتواند به‌صورت تشکیکی به افرادش اطلاق گردد. لذا چه‌بسا بتوان ادعا کرد ملاصدرا از ایدهٔ

تشکیکی بودنِ حقیقتِ وجود به نظریهٔ اصالت وجود منتقل شده باشد. البته نویسنده به‌طور قطعی به‌دنبالِ اثبات تاریخی چنین سخنی نیست، ولی این احتمال می‌تواند قابل توجه باشد. پس در مجموع سیر تحول تشکیک وجود در نگاه مشائیان مسلمان آن است که ابتدا وجود را جنس برای حقایق وجودی تلقی می‌کردند (مطابق با ایدهٔ ابن‌سینا)، سپس با توجه به اشکالات سهروردی به ایدهٔ لازم اعم بودنِ وجود برای حقایق وجودی قائل شدند و نهایتاً با توجه به اشکالات معرفت‌شناختی و کلامی که از ناحیهٔ حکمای اشراقی‌مسلک مطرح شد، ملاصدرا ایدهٔ تشکیک در حقیقت وجود را مطرح نمود و این‌که وجود نه‌صرفاً در مقام یک مفهوم، بلکه ابتدا به‌عنوانِ یک حقیقت عینی و خارجی دچار تشکیک است و این تشکیک عینی سبب اطلاق مفهوم وجود به‌صورت مشکک بر افرادش نیز می‌شود.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

نویسندهٔ این مقاله زینب شکیبی است و صرفاً ایشان در نگارش اولیه و پیش‌نویس و اعمال اصلاحات داوران و تهیهٔ نسخهٔ بازبینی‌شده و ویرایش‌شده... دخیل بوده است.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسنده از هیچ کدام از ابزارهای هوش مصنوعی در نگارش مقاله بهره نبرده است.

### تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند هیچ گونه تضاد منافعی در این مقاله ندارد.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است.

**بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها**

داده‌های این مقاله جهت استفاده در سایر تحقیقات، در صورت ارجاع به آدرس آن در نشریهٔ علمی آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی بلامانع است.

## فهرست منابع


۱. ابراهیمی، دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴ش). **شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی**. تهران: حکمت.

۲.ابن‌رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷ش). **مابعد الطبیعه**. تهران: حکمت.

۳.ابن‌سینا، حسین. (۱۳۷۹ش). **تعلیقات**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۴.ابن‌سینا، حسین. (۱۴۰۵ق). **شفا**، کتاب المنطق، (تصحیح ابراهیم مدکور). قم: کتابخانهٔ مرعشی نجفی.

۵.ارسطو. (۱۳۶۶ش). **متافیزیک**، (ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی). تهران: انتشارات گفتار.

۶.جامه‌بزرگی، محمدجعفر. (۱۴۰۴ش). تأملات ملاعبدالله یزدی در مسئلهٔ تشکیک. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۲۰(۳۶)، ۷۳-۱۰۰. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7515.1650

۷. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱ش). **هرم هستی**. تهران: مطالعات فرهنگی.

۸. خادم‌زاده، وحید، (۱۴۰۳ش). نظریهٔ الفاظ مشکک؛ راه‌حل فارابی و ابن‌سینا با چالش ارسطویی. **مجلهٔ فلسفه و کلام اسلامی**، ۵۷(۲)، ۴۴۱_۴۲۵. https://doi.org/10.22059/jitp.2024.380875.523532

۹.خواجه نصیر، محمد بن محمد. (۱۳۷۵ش). **شرح الإشارات و التنبیهات**، کتاب فی علم ما قبل الطبیعه. قم: نشر البلاغة.

۱۰.سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۶ش). **شرح منظومه**، (ج. ۲). تهران: نشر ناب.

۱۱.سوزنچی، حسین. (۱۳۸۹ش). **وحدت وجود در حکمت متعالیه**. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

۱۲.سوزنچی، حسین. (۱۳۸۴ش). تاریخچهٔ نظریهٔ تشکیک وجود. **رهنمون**، شمارهٔ ۱۱ و ۱۲، ص. ۹۳_۱۱۸.

۱۳.سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ش. الف). **التلویحات**، (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱). تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

۱۴.سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ش. ب). **المطارحات**، (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱). تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

۱۵.سهروردی شهاب‌الدین، (۱۳۸۳ش). **حکمة الاشراق**، در: شیرازی، قطب‌الدین. **شرح حکمة الإشراق**، (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت صدرا.

۱۶.عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۳ش). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، (ج. ۲). قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۷. علوی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۳ش). خاستگاه مسئلهٔ تشکیک وجود. **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان**، شمارهٔ ۳۹، ص. ۱۱۷_۱۳۰.

۱۸.علوی، سید محمدکاظم. (۱۳۸۵ش). سیر تاریخی شکل‌گیری اصطلاح مشکک در منطق. **مجلهٔ**

**دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان**، شمارهٔ ۴۶، ص. ۴۵-۶۰.مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). **شرح مبسوط منظومه**، (ج. ۱). تهران: حکمت.
۱۹.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). **تعلیقه علی حکمة الاشراق**، (چاپ سنگی). بی‌جا: بی‌نا.
۲۰.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). **الأسفار العقلیة الأربعة فی الحکمة الإلهیة**، (ج. ۶). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۱.ابن‌کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷ش). **شرح التلویحات اللوحیة**، (ج. ۳. الالهیات). تهران: میراث مکتوب.

## Resources


1. ʿAlawī, S. M. K. (2004). Khāstgāh-e naẓariyyeh-ye tashkīk-e wujūd (The origin of the theory of the gradation of existence). ***Majalleh-ye Dāneshkadeh-ye Adabiyyāt va ʿUlūm-e Ensānī***, 39, 117–130. [In Persian]
2. ʿAlawī, S. M. K. (2006). Farāyand-e shekl-gīrī-ye kullī-ye mushakkek dar manṭeq (The process of formation of the gradational universal in logic). ***Majalleh-ye Dāneshkadeh-ye Adabiyyāt va ʿUlūm-e Ensānī***, 46, 45–60. [In Persian]
3. Al-Ṭūsī, M. ibn M. (1996). ***Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*** (Commentary on al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt). Qom: al-Balāghah. [In Arabic]
4. Aristotle. (1987). ***Metāfīzīk*** (Metaphysics) (Sh. al-D. Khurāsānī, Trans.). Tehran: Guftār. [In Persian]
5. Dīnānī, Gh. (1985). ***Shuʿāʿ-e andīsheh va shuhūd dar falsafeh-ye Suhrawardī*** (The ray of thought and vision in Suhrawardī's philosophy). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
6. Ḥāʾirī Yazdī, M. (1982). ***Herām-e hastī*** (The pyramid of existence). Tehran: Cultural Studies. [In Persian]
7. Ibn Kammūnah, S. al-D. (2008). ***Sharḥ al-Talwīḥāt*** (Commentary on al-Talwīḥāt) (Vol. 3: Book of Theology). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]
8. Ibn Rushd, M. ibn A. (1958). ***Tafsīr mā baʿd al-ṭabīʿah*** (Commentary on the Metaphysics). Tehran: Ḥekmat. [In Arabic]
9. Ibn Sīnā, Ḥ. (1983). ***Al-Shifāʾ: al-Manṭiq*** (The healing: Logic) (Vol. 1) (I. Madkūr, Ed.). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī. [In Arabic]
10. Ibn Sīnā, Ḥ. (2000). ***Al-Taʿlīqāt*** (Annotations). Qom: Sāzmān-e Tablīghāt-e Eslāmī. [In Arabic]
11. Khādemzādeh, V. (2024). Ḥall-e Fārābī va Ibn Sīnā darbāreh-ye chālesh-e Arasṭū dar kullī-ye mushakkek (The solution of Fārābī and Ibn Sīnā concerning the Aristotelian challenge on the gradational universal). ***Majalleh-ye Dāneshgāh-e Tehran darbāreh-ye Falsafah va Kalām-e Islāmī***, 57, 425–441. [In Persian]
12. Muṭahharī, M. (1982). ***Sharḥ-e mabsūṭ-e Manẓūmeh*** (Detailed commentary on the Manẓūmah). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
13. ʿObūdiyyat, ʿA. al-R. (2004). ***Neẓām-e falsafeh-ye Mullā Ṣadrā*** (The system of Mullā Ṣadrā's philosophy) (Vol. 2). Qom: Muʾassasah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī-yi Imām Khomeynī. [In Persian]

14.Sabzawārī, M. H. (1994). ***Sharḥ al-manẓūmah*** (Commentary on the philosophical poem) (Vol. 2). Tehran: Nāb. [In Arabic]

15.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2002). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vol. 6) (A. Aḥmadī, Ed.; M. Khāmeneʾī, Superv.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

16.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (n.d.). ***Al-Taʿīqāt ʿalā al-Ḥikmat al-Ishrāq*** (Annotations on the philosophy of illumination). Lithograph edition. [In Arabic]

17.Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. (2004). ***Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*** (Commentary on the philosophy of illumination) (Ḥ. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

18.Suhrawardī, Sh. al-D. (1976a). ***Al-Talwīḥāt*** (The intimations). In Muṣannafāt-e Shaykh-e Eshrāq (Vol. 1). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh va Ḥekmat. [In Arabic]

19.Suhrawardī, Sh. al-D. (1976b). ***Al-Muṭāraḥāt*** (The confrontations). In Muṣannafāt-e Shaykh-e Eshrāq (Vol. 1). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh va Ḥekmat. [In Arabic]

20.Sūzanchī, Ḥ. (2005). Tārīkh-e naẓariyyeh-ye waḥdat-e wujūd (The history of the theory of the unity of existence). ***Rāhnemūn***, 11–12, 93–118. [In Persian]

21.Sūzanchī, Ḥ. (2010). ***Waḥdat-e wujūd dar ḥekmat-e mutaʿāliyeh*** (The unity of existence in transcendent philosophy). Tehran: Imām Ṣādiq University. [In Persian]

Islamic Philosophical Doctrines

Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# Feasibility of "Ethics" in Artificial Intelligence: An Analysis Based on the Principles of Fiṭrah in the Philosophical-Mystical Thought of Ayatollah Shāhābādī

Sa'īdeh Sādāt Shahīdī [1] | Sayyid 'Alī Mīrloḥī [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University (Women's Campus), Tehran, Iran. Email: shahidi@isu.ac.ir

2. Ph.D. Student in Jurisprudence and Law, Shahid Motahari University and Higher School, Tehran, Iran. Email: mirlohi@motahari.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 1 January 2026
Accepted: 20 January 2026
Available Online: 21 February 2026

**Keywords:**
Ethics of artificial intelligence, *fiṭrah*, Ayatollah Shāhābādī, philosophical mysticism, moral agency.

## Abstract

*A significant strand of contemporary discourse on artificial intelligence ethics tends to reduce moral judgment to computable rules and formalised procedures. Approaches such as utilitarian optimisation and feedback-based alignment generally presuppose that ethical values can be adequately represented through mathematical functions and algorithmic mechanisms. Rather than assessing the technical feasibility or performance of such models, the present study shifts the discussion to a more fundamental level by addressing an ontological question: can an entity that lacks inner experience, intuitive awareness, and an intrinsic orientation toward moral perfection genuinely qualify as a moral agent? To examine this question, the article draws upon the mystical-philosophical thought of Ḥakīm Shāhābādī and employs his theory of fiṭrah (innate human disposition) as an anthropological and evaluative framework. An analysis of this theory reveals that moral action, in Shāhābādī's view, is not the result of formal rule-following or external compliance, but emerges from the actualisation of multiple inner and intuitive dimensions of human nature, including presential knowledge, love, discovery, and the inclination toward freedom and comfort. By contrast, an examination of the internal structure of artificial intelligence systems demonstrates that their operations are grounded in objective functions, statistical correlations, and data-driven optimisation, without access to inner experience or existential motivation. The study therefore concludes that artificial intelligence, even in its most advanced forms, cannot be regarded as a moral agent in the strict philosophical and jurisprudential sense. At best, it functions as a simulator of ethically patterned behaviour rather than as a bearer of genuine moral responsibility. Consequently, delegating moral judgment to such systems risks obscuring the fundamental distinction between data processing and moral awareness. Addressing the ethical challenges posed by emerging technologies thus requires reaffirming the central role of human moral agency and grounding technological governance in a robust understanding of human nature.*

**Cite this article:** Shahīdī, S., S; Mīrloḥī, S, A. (2026). Feasibility of "Ethics" in Artificial Intelligence: An Analysis Based on the Principles of Fiṭrah in the Philosophical-Mystical Thought of Ayatollah Shāhābādī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 281-314. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8031.1705

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

# Extended Abstract

## Introduction

The dominant discourse surrounding "Artificial Intelligence Ethics" in recent years has remained largely confined to technical, computational, and legal frameworks. With the advent of Large Language Models (LLMs) and generative AI, which possess an astonishing ability to simulate empathy and moral reasoning, the tendency toward the "anthropomorphism" of machines has intensified. Prevailing Western paradigms attempt to resolve the ethical challenges of these intelligent systems through the "alignment" of algorithms with legal regulations, utilitarian values, or deontological principles. Scenarios such as the "Trolley Problem" in autonomous vehicles exemplify this reductionism, where profound, qualitative ethical concepts are reduced to quantitative mathematical equations and the optimisation of objective functions.

However, these approaches overlook a fundamental ontological question: can a system that inherently lacks intuitive understanding, consciousness, lived experience, and an intrinsic inclination toward perfection genuinely possess the capacity for moral agency? The current crisis in this field is far more than a technical deadlock regarding output control; it is a conceptual crisis regarding the feasibility of realising ethics in a non-human entity. State-of-the-art mechanisms such as Reinforcement Learning from Human Feedback (RLHF), while somewhat successful in aligning model behaviour with human preferences, have entirely failed to instill genuine moral belief, intention, or commitment. These models merely learn to reproduce social norms without grasping their intrinsic value.

This research aims to fill the gap in contemporary Islamic philosophical literature regarding technological challenges by turning to the theory of innate disposition (fiṭrah) in the mystical-philosophical thought of Ayatollah Shāhābādī. The primary objective is to move beyond the superficial "control of machine behaviour" and delve into the machine's existential capacity to embody ethics. The central question is: based on Ḥakīm Shāhābādī's anthropological principles, can AI achieve responsible moral agency, or will it forever remain a mechanical simulator of ethics?

## Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method with an interdisciplinary approach, intersecting Islamic philosophy and computer science. In the first step, through library and documentary research—specifically examining key foundational works of Ayatollah Shāhābādī such as Rashāḥāt al-baḥr and Shadharāt al-maʿārif—the components of the theory of fiṭrah, the levels of the soul, and the pillars of moral agency were extracted and formulated into a conceptual framework. In the second step, by reviewing authoritative and recent literature in AI and the philosophy of technology

(focusing on sources from 2016 to 2024), the technical structure of intelligent systems—including deep neural networks, reinforcement learning algorithms, and rule-based approaches—was dissected. Finally, utilising comparative analysis and dialectical rational argumentation, the findings from these two contrasting domains were juxtaposed to deduce the fundamental gaps between the fiṭrah-endowed human and the algorithm-driven machine.

## Findings

This perspective understands ethics not as a product of social conventions or cost–benefit calculations, but as something rooted in the very ontological structure of the human being. It distinguishes between the "natural human," bound by instincts, and the "primordial (fiṭrī) human," oriented toward perfection, and identifies five intuitive dimensions of human nature: immediate self-awareness as the ground of responsibility; an innate love of absolute perfection as the inner motive of moral action; a pre-discursive perception of good and evil; a desire for ultimate tranquillity through perfection; and a tendency toward freedom from the determinism of nature. Accordingly, a moral act is realised when the three human faculties—sense, intellect, and heart—are aligned with the three fundamental realities of justice, knowledge, and devotion.

The analytical section then explains the limitations of prevailing machine-ethics paradigms. Rule-based (deontological) approaches are fragile because machines cannot grasp the spirit of rules and face rule conflicts; utilitarian systems suffer from goal misgeneralisation and unintended interventions; and explainable AI provides only post-hoc accounts that cannot substitute for human intuitive understanding. Likewise, models trained with reinforcement learning from human feedback primarily reproduce linguistic patterns without genuine access to meaning. Ultimately, the comparison reveals four fundamental gaps between humans and machines: an epistemic gap (immediate self-knowledge versus statistical representation), a motivational gap (inner love versus reward functions), an ontological gap (free will versus algorithmic determinism), and a teleological gap (existential perfection versus behavioural simulation). Hence, human morality appears intrinsic and purpose-oriented, whereas machine morality remains instrumental and imitative.

## Conclusion

The present study demonstrates that attributing "moral agency" to artificial intelligence stems from an epistemological error, confusing the simulation of a phenomenon with the reality of that phenomenon. Based on the criterion of fiṭrah in Ayatollah Shāhābādī's school of thought, AI suffers from an intrinsic impossibility of becoming ethical due to its lack of an existential vessel (comprising presential knowledge, the agony of love, free will, and immaterial teleology). What is currently presented as machine ethics is, at best, the automation of social norms and, at worst, algorithmic deception. These findings carry profound implications for technology policy and jurisprudence: first, the illusion of constructing autonomous moral machines must be discarded, as

a machine can never bear the heavy burden of agency; second, delegating ethical and legal judgments to algorithms is rejected from a philosophical standpoint and is highly dangerous from a societal perspective. The ultimate solution in technological governance lies in adhering to the Human-in-the-Loop principle and redefining AI strictly as a smart tool serving the flourishing of human fiṭrah, rather than an independent, judging agent.

### *Author Contributions*

Both authors have collaborated with each other until the final version was compiled.

### *Data Availability Statement*

This research is based exclusively on published philosophical, mystical, and technical sources. No new empirical data were generated. All sources are fully cited in the reference list.

### *Acknowledgements*

The authors thank the journal's reviewers and editorial board for their evaluation and constructive comments.

### *Ethical Considerations*

In writing this article, all standards and principles of research ethics, including originality of the text, confidentiality in references, and prevention of plagiarism, have been fully observed.

### *Funding*

This research was conducted at personal expense and received no specific financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

### *Conflict of Interest*

The authors declare that there are no conflicts of interest.

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

No artificial intelligence was used in the production of scientific content, idea generation, and formulation of the main arguments of this research. However, the authors declare, based on the standards of publication ethics, that in the final stages, they used the Gemini artificial intelligence assistant exclusively for linguistic editing, integrating the text structure, and specialised translation of the detailed abstract into English. All outputs have been carefully reviewed, corrected, and finally approved by the authors.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# امکان‌سنجی «اخلاق» در هوش مصنوعی؛ تحلیلی مبتنی بر مبانی «فطرت» در نگرش حکمی آیت‌الله شاه‌آبادی

سعیده سادات شهیدی [۱] ✉ | سیدعلی میرلوحی [۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، پردیس خواهران، تهران، ایران. رایانامه: shahidi@isu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه و مدرسهٔ عالی شهید مطهری (ره)، تهران، ایران. رایانامه: mirlohi@motahari.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

**کلیدواژه‌ها**

اخلاق هوش مصنوعی، فطرت، آیت‌الله شاه‌آبادی، نگرش حکمی، عاملیت اخلاقی.

## چکیده

در بخش قابل توجهی از ادبیات معاصر اخلاقِ هوش مصنوعی، اخلاق به مجموعه‌ای از قواعد قابل محاسبه تنزل داده می‌شود. رویکردهایی مانند فایده‌گرایی یا الگوهای هم‌سوسازی مبتنی بر بازخورد، بر این پیش‌فرض استوارند که می‌توان داوری اخلاقی را در قالب توابع صوری و سازوکارهای الگوریتمی بازنمایی کرد. این پژوهش به‌جای تمرکز بر کارآمدی یا ناکارآمدی این الگوها در سطح اجرا، به موضوع ریشه‌ای‌تر می‌پردازد و بررسی می‌کند آیا موجودی که فاقد فطرت، تجربهٔ درونی و گرایش وجودی به کمال است، اصولاً می‌تواند واجد عاملیت اخلاقی باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، نوشتار حاضر با رجوع به آرای عرفانی ـ فلسفی حکیم شاه‌آبادی، نظریهٔ «فطرت» را به‌مثابهٔ مبنایی انسان‌شناختی و معیار سنجش اخلاقی تحلیل می‌کند. بررسی این نظریه نشان می‌دهد که فعل اخلاقی در نگاه ایشان، نه حاصل امتثال صوری از قاعده، بلکه نتیجهٔ فعلیت یافتن ساحت‌های شهودی و گرایشی انسان است؛ ساحت‌هایی که شامل دانایی حضوری، محبت، کشف، میل به آسایش و طلب آزادی می‌شود. در مقابل، تحلیل ساختار وجودی هوش مصنوعی نشان می‌دهد که این سامانه‌ها به دلیل ابتنا بر توابع هدف، همبستگی‌های آماری و فقدان تجربهٔ حضوری، از چنین مبنایی محروم‌اند. نتیجه آن است که هوش مصنوعی را نمی‌توان «عامل اخلاقی» به معنای دقیق فلسفی و فقهی دانست، بلکه در بهترین حالت، باید آن را شبیه‌سازِ رفتارهای اخلاقی تلقی کرد. بر این اساس، سپردن داوری‌های ارزشی و اخلاقی به این سامانه‌ها مستلزم غفلت از تفاوت بنیادین میان فعل برخاسته از فطرت انسانی و رفتاری است که صرفاً بر اساس پردازش داده‌ها شکل می‌گیرد.

**استناد:** شهیدی، سعیده‌سادات؛ میرلوحی، سید علی. (۱۴۰۵). امکان‌سنجی «اخلاق» در هوش مصنوعی؛ تحلیلی مبتنی بر مبانی «فطرت» در نگرش حکمی آیت‌الله شاه‌آبادی. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۲۸۱-۳۱۴.

https://doi.org/10.30513/ipd.2026.8031.1705

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

## مقدمه

گفتمان غالب دربارهٔ «اخلاق هوش مصنوعی» در سال‌های اخیر، عمدتاً در ساحت مباحث فنی و محاسباتی محصور مانده است. تلاش‌های پژوهشی، به‌ویژه در پارادایم‌های غربی، بر مفهوم «هم‌سوسازی» الگوریتم‌ها با قواعد حقوقی، ارزش‌های فایده‌گرایانه یا وظیفه‌گرایانه تمرکز یافته است. برای نمونه، سناریوهای کلاسیکی همچون «مسئلهٔ تراموا» و کاربست آن در تصمیم‌سازی خودروهای خودران، تجلی تقلیل مفاهیم عمیق اخلاقی به معادلات محاسباتی و ترجیحات آماری است (Awad et al., 2018, p. 62). با این حال، چنین رویکردی پرسشی بنیادین و هستی‌شناختی را مغفول می‌گذارد: آیا سیستمی که ذاتاً فاقد «درک شهودی»، «آگاهی» و «گرایش ذاتی به کمال» است، اساساً قابلیت دستیابی به «عاملیت اخلاقی حقیقی» را دارد؟ بحران کنونی در این حوزه فراتر از یک بن‌بست فنی در چگونگی هم‌سوسازی، یک بحران مفهومی در «امکان‌سنجی» تحقق اخلاق در عاملی غیرانسانی است. ادعای مرکزی این نوشتار آن است که رویکردهای رایج به سبب ناتوانی در تبیین ریشه‌های شهودی اخلاق و فروکاستن ارزش‌های متعالی همچون عدالت به «توابع هدف» ریاضی، در مواجهه با این بحران ناکام مانده‌اند. در سطح فنی، پیشرفته‌ترین مکانیزم‌های کنونی نظیر «یادگیری تقویتی از بازخورد انسانی»، اگرچه در انطباق «رفتار» مدل با «ترجیحات» بشری موفق بوده‌اند، اما در ایجاد «باور» یا «تعهد» اخلاقی اصیل شکست خورده‌اند (Ouyang et al., 2022, p. 27737). این مدل‌ها صرفاً می‌آموزند که «چه چیزی را نباید گفت»، بدون آن‌که حقیقتِ «چرایی» آن را درک کنند؛ شکافی که دقیقاً مرز میان «شبیه‌سازی اخلاق» و «اخلاقی بودن» را ترسیم می‌کند. در مقابل، سنت اسلامی بر درک حضوری و شهودی نسبت به اخلاق بر مبنای «فطری بودن» آن تأکید دارد. حکیم شاه‌آبادی از جمله اندیشمندان معاصری است که با ارائهٔ قرائتی منسجم از خودشناسی و کمال‌خواهی فطری، بر نهادینه بودن سرچشمه‌های استکمال انسان پای فشرده و دین را شرح الزامات فطری وجودی بشر دانسته است. بر این اساس، انسان به‌واسطهٔ برخورداری از «فطرت الهی»، استعدادی سرشتی برای درک و گرایش به الزامات اخلاقی دارد (صغیری و همکاران، ۱۴۰۴، ص. ۱۰). پژوهش حاضر با عدول از رویکردهای تک‌ساحتی فنی یا فقهی، معیار «درون‌زا» را برای سنجش اخلاق معرفی می‌کند که از دل سنت عرفان فلسفی شیعی برآمده است: مفهوم «فطرت» در منظومهٔ فکری آیت‌الله شاه‌آبادی.

نوآوری این پژوهش، نه در تکرار مباحث نظری، بلکه در «کاربست» این مفهوم عرفانی به‌عنوان

ابزاری تحلیلی برای مواجهه با چالش‌های تکنولوژی معاصر است. ادبیات پژوهش در حوزهٔ اخلاق هوش مصنوعی را می‌توان در سه محور کلیدی دسته‌بندی کرد که وجه مشترک آن‌ها تمرکز بر عوارض بیرونی یا کنترل رفتاری ماشین است:

**۱. اخلاق محاسباتی و هم‌سوسازی فنی:** این حوزه بر چگونگی پیاده‌سازی قواعد اخلاقی در ماشین متمرکز است و اخلاق را به یک «مسئلهٔ بهینه‌سازی» تقلیل می‌دهد. مطالعاتی همچون «آزمایش ماشین اخلاق»، ترجیحات اخلاقی انبوه را برای استفاده در خودروهای خودران استخراج کرده‌اند (Awad et al., 2018, p. 61). همچنین مکانیزم RLHF برای هم‌سوسازی مدل‌های زبانی بزرگ توسعه یافته است (Ouyang et al., 2022, p. 27740). نقد اساسی بر این رویکرد، ماهیت «رفتارگرا»ی آن است؛ ماشین می‌آموزد «شبیه» عامل اخلاقی رفتار کند، اما درک مفهومی از فعل خود ندارد. منتقدانْ این سیستم‌ها را «طوطی‌های تصادفی» می‌نامند که بدون درک معنا یا قصد، الگوهای زبانی را تکرار می‌کنند (Bender et al., 2021, p. 610).

**۲. فلسفهٔ هوش مصنوعی و مسئلهٔ کنترل:** آثاری نظیر «فراهوش» (Bostrom, 2014) و «سازگاری انسان» (Russell, 2019) به مسئلهٔ هم‌سوسازی ارزش‌های فراهوشمند با مبانی بشری پرداخته‌اند. این مباحث شکاف میان «هوشمندی ابزاری» و «خردمندی» را آشکار می‌سازند و بر خطرات «تعمیم نادرست هدف» تأکید دارند. استدلال کلاسیک «اتاق چینی» نیز تمایز میان پردازش نحوی و درک معنایی را به چالش کشیده است (Searle, 1980, p. 420). با این حال، تمرکز این آثار عمدتاً بر «ایمنی» و «کنترل» است و به این پرسش نمی‌پردازند که آیا سیستم محاسباتی اساساً می‌تواند ارزش‌ها را «درونی» کند یا صرفاً آن‌ها را «قیدهای بهینه‌سازی» می‌بیند.

**۳. شفافیت و جعبهٔ سیاه:** در پاسخ به عدم تفسیرپذیری مدل‌های پیچیده، حوزهٔ «هوش مصنوعی قابل توضیح» پدید آمده است (Adadi & Berrada, 2018, p. 52138; Gunning et al., 2019). اما «شفافیت» با «شهود اخلاقی» یکسان نیست. ابزارهای XAI تنها یک «توضیح پس‌رویدادی» از زنجیرهٔ منطقی ارائه می‌دهند (Ribeiro et al., 2016, p. 1135) و فاقد قدرت تبیین «تجربهٔ زیسته» یا درک شهودی پیشااستدلالی انسان‌اند.

در نهایت، هیچ یک از این رویکردها به «ظرفیت ذاتی» برای اخلاق، مشابه مفهوم «فطرت»، نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی ـ توصیفی و رویکردی بینارشته‌ای، درصدد بررسی

این موضوع از دیدگاه حکیم شاه‌آبادی، آن‌هم به آن دلیل است که وی به‌عنوان فیلسوف شاخص مسلمان، بر نقش فطرت به‌عنوان مبدأ درونی معرفت و گرایش اخلاقی تأکید دارد.

### ۱. حقیقت فطرت از دیدگاه حکیم شاه‌آبادی

نظریهٔ فطرت به‌عنوان یکی از کلیدی‌ترین مباحث انسان‌شناسی قرآنی ـ حکمی، نقشی اساسی در حل چالش‌های معرفتی، اخلاقی و تربیتی ایفا می‌کند. این نظریه با بررسی براهین اثبات، اقسام دانش‌ها و گرایش‌های فطری، بستری برای تحلیل نسبت فطرت با قوای نفس فراهم می‌آورد (غفوری‌نژاد، ۱۳۹۸، ص. ۲۵). در این عرصه، حکیم شاه‌آبادی جایگاهی ویژه دارد. او در اثر بنیادین خود، رشحات البحار، با ابتنا بر اقتضائات سرشتی بشر، به اثبات توحید، نبوت، معاد و خودسازی پرداخته است. تمرکز اصلی پژوهش حاضر بر واکاوی ریشه‌های شهودی اخلاق نزد این حکیم وارسته استوار است. بدین منظور، ضمن تبیین تعاریف و اقسام فطرت در منظومهٔ فکری او، پیشینهٔ این بحث نزد سایر اندیشمندان شاخص حکمت اسلامی نیز مرور می‌گردد تا جایگاه ممتاز شاه‌آبادی در تبیین گرایش و عاملیت اخلاقی انسان روشن شود.

واژهٔ «فطرت» دلالت بر خلقت ویژه و ساختار وجودی مشترک میان تمامی انسان‌ها دارد. این مفهوم ریشه در آموزه‌های وحیانی قرآن کریم دارد. شهید مطهری بر این باور است که این اصطلاح پیش از نزول قرآن سابقه‌ای نداشته و برای نخستین بار در این کتاب آسمانی برای توصیف سرشت بشری به کار رفته است. این مفهوم از یک سو، ساحتی انسان‌شناختی دارد و به بن‌مایه‌های وجودی بشر می‌پردازد و از سوی دیگر، پیوند تکوینی میان خالق و مخلوق را تبیین می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹، ص. ۱۴). بر مبنای آموزه‌های قرآنی، نوع بشر دارای ذاتی غیراکتسابی و تغییرناپذیر است که او را از سایر انواع حیوانی متمایز می‌سازد. ادراکات، گرایش‌ها و توانمندی‌های مختص بشری همگی از شئون این ویژگی فطری محسوب می‌شوند. هرچند توجه به این مقوله در میان فیلسوفان مسلمان تحت تأثیر منابع روایی و قرآنی شکل گرفت، اما در نگاه حکمای سنتی، فطرت بیش از آن‌که به‌عنوان بحثی انسان‌شناختیِ مستقل مطرح باشد، ذیل مباحث خداشناسی و گرایش سرشتی به مبدأ تحلیل شده است. ابن‌سینا در نظام فلسفی خود، بحث فطرت را غالباً معطوف به عشق موجودات به کمال و اشتیاق انسان به پروردگار دانسته است. او این موضوع را به‌جای عنوان صریح «فطرت»، ذیل مبحث «عشق» در

رسالة العشق مطرح می‌کند، چراکه مراد او از واژهٔ فطرت در برخی آثارش، با معنای اصطلاحی و قرآنی آن تفاوت دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۱۵-۱۱۸). با این حال، شیخ‌الرئیس در آثار عرفانی‌اش به خداگرایی فطری عنایتی ویژه دارد و معتقد است انسان به سبب برخورداری از روح مجرد، از مراتب والاتری از عشق، اعم از عشق مجازی به زیبارویان و عشق حقیقی به باری‌تعالی، بهره‌مند است که استعداد آن در اصل خلقت بشر نهاده شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۳۸۰-۳۹۳). همچنین در اندیشهٔ او، تعابیری ناظر بر گرایش سرشتی به زیبایی و اصول اخلاقی نیز یافت می‌شود (شهیدی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱-۱۴). در ادامهٔ این سنت، شیخ اشراق نیز از عشق انوار مدبر به ساحت قدسی و اشتیاق همگانی موجودات به کمال سخن می‌گوید و تأکید دارد که شدت نورانیت در انوار مدبر، مایهٔ فزونی محبت آنان به انوارِ عالی است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص. ۲۲۳-۲۲۴).

در میان حکمای مسلمان، صدرالمتألهین عنایتی مضاعف به مقولهٔ فطرت داشته است. وی اگرچه عنوان مستقلی برای این بحث برنگزیده، اما در جای‌جای آثار فلسفی و تفسیری خود، به تحلیل حقیقت، اقسام و هدایتگری فطرت پرداخته است. ملاصدرا فطرت را قوه و استعدادِ صفات و ملکاتی می‌داند که خداوند در بدو خلقت در جان انسان سرشته است، به‌گونه‌ای که استعداد هر فضیلت و رذیلتِ مقابل آن، در وجود فرد به ودیعه نهاده شده است. او برای تبیین این حقیقت، از تعابیری چون «فطرت اصلی»، «فطرت ربانی» و «اصل الفطرة» استفاده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۱۹، ۳۰۹، ۳۴۵، ۳۵۲، ۴۴۵، ۴۴۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۳۲). در نگاه وی، «فطرت ثانوی» که محصول اکتسابات و کنش‌های دنیوی است، می‌تواند به شکوفایی فطرت اولی یا انحراف از آن منجر شود. صدرالمتألهین باور به وجود حق‌تعالی را امری چنان سرشتی می‌داند که گزارهٔ «خدا وجود دارد» برای انسان بدیهی تلقی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۱). او فطرتِ متمایل به خیر را «هدایت» می‌نامد و معتقد است دوری از این مسیر، تنها بر اثر باورها و رفتارهای ناشایست ثانوی رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۴۴۵-۴۴۶). پس از وی، این بحث در میان نوصدراییان به اوج شکوفایی رسید و در این میان، حکیم شاه‌آبادی نقشی بی‌بدیل در ارائهٔ طرحواره‌ای جامع از اقسام فطرت و نقش آن در کمال معنوی انسان ایفا کرد.

حکیم شاه‌آبادی با ارائهٔ تفصیلی عالمانه از نظریهٔ فطرت و دسته‌بندی اقسام آن، مبنایی استوار برای ریشه‌یابی شهود اخلاقی بنا نهاد. از منظر او، بنیادین‌ترین مسیر برای ادراک حقیقت فطرت، نه از طریق مفاهیم حصولی، بلکه تنها از راه خودشناسی و یافتن درونی این

حقیقت میسر است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵). او در آثار خویش، بارها از این فرایند درون‌نگرانه با تعابیری همچون مطالعهٔ «کتاب ذات»، واکاوی «کتاب وجود» و یا مکاشفهٔ فطری یاد کرده است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۹۵، ۱۰۹، ۱۲۷ و ۱۳۱). از منظر ریشه‌شناختی، حکیم شاه‌آبادی واژهٔ «فطرت» را بر وزن «فِعله» از مادهٔ «فطر» تحلیل می‌کند که دلالت بر کیفیت و نوع ایجاد دارد: «ازآن‌جاکه وجود و ایجادْ حقیقتی واحدند، پس کیفیت ایجاد حق که با هویت ما مساوی است، همان فطرت و صفات لازمهٔ وجود ماست (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۴).

طبق این مبنا، حقیقت فطرت معادل همان کیفیت خلقتی است که پروردگار در جان انسان نهاده و شامل صفاتی است که از وجود او تفکیک‌ناپذیرند. در واقع، فطرت از لوازم لاینفک وجود بشری است که جعل آن، هم‌زمان با جعل اصل وجود اوست (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱). در منظومهٔ فکری حکیم، «کتاب ذاتِ» انسان به قلم پروردگار نگاشته شده است و به همین سبب، قوای وهم و خیال راهی به حریم آن ندارند. از سوی دیگر، شاه‌آبادی با استناد به روایت نبوی «خلق الله آدم علی صورته»، معتقد است که کتاب ذات انسان با کتاب ذات حق انطباق کامل دارد و ازاین‌رو، فطرت در احکام ذاتی خود هرگز دچار خطا نمی‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵). حکیم شاه‌آبادی مقتضای فطرت را کاملاً در راستای دین و در جهت کمال‌بخشی به انسان تبیین می‌کنند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۹۲). البته او هشدار می‌دهد که انسان باید همواره نسبت به این اقتضائات متفطن باشد، و در غیر این صورت، در حجاب طبیعت گرفتار می‌شود و دچار غفلت می‌گردد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵). تفطن به این لایه‌های پنهان، مستلزم نوعی درون‌نگری است که طی آن، انسان با شهودی درونی به ساختار حقیقی وجودش آگاهی می‌یابد. در این مسیر، رجوع به «فطرت عالمه» محوری‌ترین رکن معرفت به ذات است. ما با رجوع به این ساحت درمی‌یابیم که نسبت به خود علمی حضوری داریم، درحالی‌که آگاهی ما به سایر موجودات از سنخ علم حصولی است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۷۲). این وجودِ آگاهْ متعلق به عالم امر است و سنخیتی با عالم خلق و طبیعت ندارد، زیرا مناط علمْ حضور است، اما در ساحت طبیعت، حضوری متصور نیست و آن لایه تنها ظرف غیبت و جهل است. از نظر او، این کشف که «خودبینی» نامیده می‌شود، نخستین هدف انبیای الهی بوده است، چراکه نقشی حیاتی در خروج انسان از اسارت طبیعت ایفا می‌کند. با این خودشناسی، انسان به‌وضوح درک می‌کند که حقیقتش با بدن و ماده یکی نیست (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۶).

دیگر ارجاعات شهودی نیز در معرفت به خود نقش ایفا می‌کنند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۷۲). دومین رکنْ «فطرت عاشقه» است. انسان با رجوع به این ساحت درمی‌یابد که فطرتاً عاشق خود و کمالاتش است. حکیم از این درک به «خودخواهی» تعبیر می‌کنند. بر این پایه، حتی شخصی که دست به خودکشی می‌زند، به سبب حب ذات چنین می‌کند تا از زندگی سخت رها شود و به آرامش برسد. بعد سوم «فطرت کاشفه» است که در آغازِ تمام کارها و افکار انسانی تجلی دارد. انسان هرگز به‌سَمت امری حرکت نمی‌کند مگر آن‌که نسبت به نفع یا ضرر آن به‌صورت فطری آگاهی (کشف) پیدا کرده باشد. همین ویژگی سبب می‌شود که انسان به‌راحتی نظر دیگران را نپذیرد و «تقلید» را مخالف شالودهٔ فطرت بداند، زیرا دین با فطرت هماهنگ است و تقلید را در اصول نمی‌پذیرد. چهارمین عامل در خودشناسی، رجوع به «فطرت حبّ راحت» است. همهٔ ابنای بشر عاشق آسایش مطلق‌اند و برای رسیدن به آن، حتی رنج‌های بزرگی را به جان می‌خرند. در نهایت، رکن پنجم میل به «آزادی» است. انسان با رجوع به فطرت آزادی درمی‌یابد که همواره مایل است اراده‌اش نافذ باشد و هیچ سدی در برابر خواست او قرار نگیرد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۶ و ۱۱۷). از دیدگاه حکیم، مناط فطری آزادی، توانایی بر عملی ساختن مقاصد فردی است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۳). با تجمیع این پنج ارجاع درونی، انسان به معرفتی جامع از حقیقتش دست می‌یابد: او موجودی است که به خود علم حضوری دارد، عاشق خود است، قدرت تأمل دارد، طالب آسایش است و در پی آزادی است. ازآن‌جاکه هیچ یک از این ویژگی‌ها در عالم طبیعت یافت نمی‌شوند، انسان به این نتیجهٔ قطعی می‌رسد که: «فلتحکم بأنّ حقیقتی غیر طبیعتی»؛ پس حکم کن که حقیقت من غیر از طبیعت من است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۷).

حکیم شاه‌آبادی با تکیه بر این دریافت‌ها، مخاطب را به اقرار به تجردِ حقیقت وجودی خویش مجاب می‌کند. افزون بر این موارد، او ابعاد دیگری از فطرت را نیز مطرح می‌کند که در شهودی دانستن اخلاق نقشی بسزا دارند. از جملهٔ این ابعاد، «فطرت بغض نقص و حب کمال» است. بر اساس این ویژگیِ سرشتی، انسان از هر گونه کاستی اکراه دارد و همواره به‌دنبالِ موجودات کامل است. اگر در مواردی، انسان به‌اشتباه امری ناقص را کمال بپندارد، پس از آگاهی، بلافاصله رویگردان می‌شود و کمال مطلق را می‌جوید. همین گرایش درونی است که

در نهایت، انسان را به‌سوی موجود مطلق سوق می‌دهد، که حکیم از آن با عنوان «فطرت حبّ اصل» یاد کرده است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۱ تا ۲۲۴).

**۱-۱. فطرت به‌مثابهٔ «ریشهٔ شهود اخلاقی»**

حکیم شاه‌آبادی با نگاهی عمیق به ذومراتب بودن حقیقت وجودی انسان در مسیر استکمال، میان دو مرتبهٔ «انسان طبیعی» و «انسان فطری» تمایز قائل می‌شود. از منظر ایشان، انسان در بدو پیدایش و مراحل نخستینِ زیست خود، انس و الفتی تمام‌عیار با عالم طبیعت دارد. او در این مرتبه، همتش را مصروف توجه به مادیات می‌کند و همچون سایر حیوانات، در پی تأمین نیازهای غریزی و تحقق آرزوهای مادی در ساحت ماده است. در این ساحتِ طبیعی، بشر ویژگی‌های بنیادین خود نظیر خوددوستی، ابراز رأی، راحت‌طلبی و میل به آزادی را تسلیم محضِ طبیعت می‌کند و به‌ناچار، طبیعت برای وی در جایگاه امری محبوب، تصمیم‌گیر و منشأ آزادی تلقی می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸). در چنین وضعیتی، انسان از تکاپو برای تحصیل کمالات برتر و لوازم معنوی آن باز می‌ماند و به آسودگیِ کاذب در حجاب ماده تن می‌دهد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸). به همین سبب، حکیم شاه‌آبادی بر ضرورت «اِعراض از طبیعت» تأکید می‌ورزد. مراد او از این اعراض، نه نفی کامل ساحت مادی، بلکه بریدن از نگاه استقلالی به طبیعت است، چراکه طبیعت در نگاه حکیم، صرفاً نقش وساطت و ابزاری را در حصول کمالات اصیل انسانی بر عهده دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۰). این تغییر نگرش موجب می‌شود انسان به وجه ملکوتی خویش و ضرورت سیر از عالم ملک به ملکوت متنبه شود و از ماندگاری در حجاب طبیعت بپرهیزد. در این سیرِ کمالی، فرد از خودخواهی‌های محدود مادی و آزادی‌های بدنی گذر می‌کند و بر اساس فطرتِ «حب اصل کمال» و «نفرت از نقص»، به کاستی‌هایش پی می‌برد و به‌سوی مرتبهٔ نهایی کمال حرکت می‌کند. حکیم از این تحولِ وجودی به «اقامهٔ وجه به‌سوی دین» تعبیر می‌نماید (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۱). در منظومهٔ فکری حکیم شاه‌آبادی، هدایت انسان بر انطباق کامل میان فطرت و دین استوار است. انسان به‌اقتضای ترکیب وجودی‌اش از جسم و روح، دارای دو وجه متناظر است، اما حقیقتِ اقامهٔ وجه به‌سوی دین مستقیماً به ساحت معنوی و ادراکی او باز می‌گردد. شاه‌آبادی وجوه ادراکی بشر را در سه سطح «وجه حس»، «وجه عقل» و «وجه قلب» تبیین می‌کند. وجه حس، مسئول ادراک محسوسات از طریق حواس پنج‌گانه در عالم ماده است. وجه عقل راهی برای ادراک معقولات است که در مرتبهٔ ضعف، از مسیر تفکر و برهان عبور می‌کند

و در مرتبهٔ قوت، بی‌نیاز از استدلال، به کشف و شهود امور معقول نائل می‌شود. اما وجه قلب، که همچون عقل مختص نوع بشر است، ساحتی است که انسان از طریق آن، خود و کمالاتش را درک می‌نماید. ازاین‌رو، انسان فطرتاً موجودی خودخواه و خودبین است، چراکه نخستین معلومِ او ذات خودش است و همین ادراک مایهٔ دوست‌داری خود و کمالاتش می‌شود. بشر در آغاز، کمالات محسوس را درک می‌کند و به آن‌ها دلبسته می‌شود، اما با ارتقای ادراکی، کمالات معقول فطری را نیز می‌یابد. در این مرحله، فرد به‌سوی دین روی می‌آورد و متوجه کمال مطلق می‌گردد. او درمی‌یابد که عشق و اشتیاقش نامتناهی است، درحالی‌که موجوداتِ عالم متناهی‌اند و شایستگی معشوقِ مطلق بودن را ندارند. لذا خداوند که کمال و جمال مطلق است، تنها گزینهٔ سزاوار برای عشق و عبودیت انسان قرار می‌گیرد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۴ تا ۱۲۷).

از منظر آیت‌الله شاه‌آبادی، دین چیزی جز «التزام به حقایق فطری» در ساختار وجودی انسان نیست. هر فرد با رجوع به «کتاب ذاتِ» خویش، خود را ملزم به سه حقیقتِ بنیادین می‌یابد: معرفت، عبودیت و عدالت. در این تقسیم‌بندی، توجه به عدالت و انجام اعمالِ نیک معادل اقامهٔ وجه حس به‌سوی دین است. طلب معرفت اقامهٔ وجه عقل، و عبودیت و تخلق به اخلاق الهی تجلی اقامهٔ وجه قلب است. بر این اساس، ادعای بی‌نیازی انسان از دین مردود است، زیرا بشر در ذاتش دین‌دار آفریده شده است و کتاب‌های آسمانی و پیامبران صرفاً شارحان همان کتابِ تکوینیِ نهفته در ذات انسان‌اند. فطرت در مطالبهٔ این سه رکن (معرفت، عدالت و عبودیت)، به‌نحو مطلق و بدون استثنا حکم می‌راند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۷). برای مثال، التزام فطری به معرفت، به تمام حقایق عالم و مبدأ و معاد تعلق می‌گیرد. انسان فطرتاً از جهل گریزان است و این عشق به دانستن چنان است که اگر بر تمام حقایق زمین آگاه شود، باز مشتاق درک خیراتِ احتمالی در کرات و عوالم دیگر است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۱). دین نیز در راستای همین میلِ بی‌کران، به تبیین حقایق ملکوت و معاد می‌پردازد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۱). در حوزهٔ عدالت، فطرت خواهان آن است که همهٔ انسان‌ها به ادای حقوق یکدیگر پایبند باشند. با اقامهٔ وجه حس به‌سوی عدالت، فرد ملزم به شناخت حقوق، حدود و صاحبان حق (اعم از حق‌الله و حق‌الناس) و حرکت بر مدار مصالح و ترک مفاسد می‌گردد. دین با تبیین احکام شرعی و تلاش مجتهدان در استنباط فقهی، در حقیقت، در حالِ پاسخ‌گویی به این نیاز فطری است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). نهایتاً، عالی‌ترین سطح التزام

فطری خضوع در برابر موجود کامل است که اوج آن در قالب «عبودیت» نسبت به پروردگار تجلی می‌یابد: «إن العبودیة هی خضوع خاص بباب المعبود» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۱).

فطرت به وجوبِ مطلقِ خضوع حکم کرده است که ساحت‌های قلبی، زبانی و جوارحی را در بر می‌گیرد. نشانه‌های این امرِ سرشتی را می‌توان در انواع احترامات فطری، تواضع‌های درونی و محبت‌ها مشاهده کرد. حکیم احترامات فطری را شامل احترام به «فرد حاضر»، «منعم» (نعمت‌دهنده)، «مقتدر»، «کامل» و «محبوب» می‌داند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). تواضع در برابر صاحبان علم، کمال و اصالت، نشانه‌ای از این پیوند سرشتی است. نکتهٔ ظریف در این‌جا نسبی بودن خضوع است که میان خاضع (فطرت انسان) و مخدوم رخ می‌دهد، به‌گونه‌ای که این احترام در سیری تشکیکی به تمام موجوداتِ دارای کمال تعلق می‌گیرد و در نقطهٔ اوج، به عبودیتِ مختص پروردگار منتهی می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). البته باید میان خضوع قلبی و خضوع خارجی تفکیک قائل شد. چه‌بسا انسان کمال کسی را درک کند و در قلب خاضع شود، اما به دلایلی چون حسد، تقیه یا دشمنی، در ظاهر از خضوع امتناع ورزد. برعکس، ممکن است فردی بدون اعتقاد قلبی، صرفاً از روی ریا یا طمع، خضوع جوارحی نشان دهد. با این حال، ظهور خضوع قلبی در برابر کمال، امری انکارناپذیر است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۵). از دیدگاه حکیم شاه‌آبادی، عبودیتْ جامعِ تمامی خصلت‌های پسندیده است و فضایل اخلاقی تنها زمانی «کمال» محسوب می‌شوند که در راستای عبودیت باشند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). در این ساحت، عبودیت به‌منزلهٔ «روحِ» اعمال است که به اعضا و جوارحِ متعددِ کنش‌های اخلاقی وحدت می‌بخشد. لذا صبر، عفت و تواضع نیز باید همچون نماز و روزه، خالصانه و به قصد خضوع در برابر حق صورت گیرند تا ارزش معنوی یابند و قلب را مستعد تجلی اسما و صفات الهی گردانند (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص. ۷۱). حکیم تأکید دارد که احترام به حاضر، حتی اگر کودک یا دشمن باشد، احترام به منعم، مقتدر و محبوب، همگی ریشه در ذات بشر دارند، به‌طوری که حتی در حیوانات نیز مرتبه‌ای از احترام به منعم دیده می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). بر اساس همین اخلاقیات فطری و تخلف از این احکامِ سرشتی است که خداوند در قیامت، کسانی را که از تعظیم و احترامِ سزاوار اعراض کرده‌اند، مؤاخذه خواهد کرد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹).

**۱-۲. دلالت‌های نظریهٔ فطرت بر «عاملیت اخلاقی حقیقی»**

حکیم عارف، آیت‌الله شاه‌آبادی، در چارچوب جهان‌بینی توحیدی و با نگاهی ژرف به ساختار ذومراتب حقیقت انسانی، تمایزی بنیادین میان دو ساحت «انسان طبیعی» و «انسان فطری» قائل است. از منظر او، بشر در نخستین مراحل حیاتش در پیوند و الفتی تنگاتنگ با ساحت مادی و عالم طبیعت است. در این مرتبه، تمام توان و همت انسان معطوف به نیازهای غریزی و آرزوهای مادی است، به‌گونه‌ای که در ساحت ماده همچون دیگر موجودات حیوانی، تنها به‌دنبالِ صیانت از بقا و ارضای غرایز خویش است. در این مرتبه از حیات که ساحت «طبیعی» نامیده می‌شود، ویژگی‌های اصیلی چون خوددوستی، حریت و راحت‌طلبی در بندِ تعلقات مادی گرفتار می‌آید و طبیعت به‌اشتباه معشوق، تصمیم‌گیر و منشأ آزادی پنداشته می‌شود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸). این انغمار در مادیات مانعی بزرگ در مسیر استکمال معنوی است، چراکه انسان را در حجاب ماده محبوس می‌سازد و او را از تکاپو برای نیل به کمالات برتر باز می‌دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸). بر همین اساس، حکیم شاه‌آبادی بر ضرورت «اعراض از طبیعت» به‌عنوان گامی حیاتی در مسیر سلوک تأکید می‌ورزد. البته مراد او از این اعراض به هیچ رو نفی کامل ساحت مادی یا رهبانیت نیست، بلکه بریدن از نگاه استقلالی به عالم ماده است. در دیدگاه او، طبیعت نباید هدف نهایی تلقی شود، بلکه صرفاً نقشی واسطه‌ای و ابزاری برای وصول به کمالات اصیل انسانی دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۰). با این تغییر نگرش، بشر به وجه ملکوتی خویش تنبه می‌یابد و از ماندگاری در لایه‌های زیرین هستی می‌پرهیزد. در این سیرِ استکمالی، فرد از خودخواهی‌های بدنی عبور می‌کند و بر پایهٔ فطرتِ «حب کمال» و «نفرت از نقص»، به‌سوی کمال مطلق حرکت می‌کند؛ تحولی که حکیم از آن به «اقامهٔ وجه به‌سوی دین» تعبیر می‌نماید (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۱). در منظومهٔ فکری شاه‌آبادی، هدایت انسانی محصول انطباق تام میان دین و فطرت است. اگرچه انسان از ترکیب جسم و روح پدید آمده است، اما حقیقت دین‌داری او ریشه در ساحت معنوی و ادراکی‌اش دارد. شاه‌آبادی قوای ادراکی بشر را در سه سطح تبیین می‌کند: «وجه حس» برای درک محسوسات، «وجه عقل» برای ادراک معقولات، که در مرتبهٔ قوت به شهود منتهی می‌شود، و «وجه قلب» که عالی‌ترین ساحت و مختص نوع بشر است. از طریق وجه قلب است که انسان به درک خویشتن و کمالاتش نائل می‌آید. نخستین معلومِ هر فردْ ذات اوست که به «علم حضوری» درک می‌شود و همین خودآگاهی بستر خوددوستی و کمال‌خواهی را فراهم

می‌آورد. انسان در ابتدا به کمالات محسوس دلبسته می‌شود، اما با ارتقای وجودی، درمی‌یابد که اشتیاق او نامتناهی است و موجودات مادی به دلیل تناهی، شایستهٔ محبوبیت مطلق نیستند. در این‌جاست که جانِ آگاهْ تنها پروردگار را که کمال و جمال مطلق است، گزینهٔ سزاوار برای عشق و عبودیت برمی‌گزینند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۴ تا ۱۲۷). بر این پایه، دین در نگاه شاه‌آبادی چیزی جز «التزام به حقایق فطری» نیست. هر انسانی با رجوع به «کتاب ذاتِ» خود، سه حقیقت بنیادین را می‌یابد: معرفت، عدالت و عبودیت. در این تقسیم‌بندی، عدالت تجلی وجه حس، معرفت تجلی وجه عقل و عبودیت تجلی وجه قلب در ساحت دین‌داری است. لذا ادعای بی‌نیازی از دین باطل است، زیرا انسان در ذاتش دین‌دار آفریده شده است و وحی و نبوتْ تنها شارحانِ همان کتاب تکوینیِ نهفته در فطرت‌اند. این سه رکن به‌نحو مطلق و بدون استثنا مورد مطالبهٔ فطرت قرار دارند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۷). برای مثال، میل به معرفت چنان در جان انسان نهفته است که اگر بر تمام حقایق زمین آگاه شود، باز مشتاق درک کمالات عوالم دیگر است و دین دقیقاً در راستای همین میل بی‌کران به تبیین حقایق ملکوت می‌پردازد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۱).

در حوزهٔ عدالت نیز فطرت خواهان ادای حقوق همگانی است. با اقامهٔ وجه حس، فرد ملزم به شناخت حقوق (اعم از حق‌الله و حق‌الناس) و حرکت بر مدار مصالح می‌شود. در واقع، احکام شرعی پاسخی به این نیاز درونی بشرند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). اما عالی‌ترین سطحِ این التزام، خضوع در برابر موجود کامل است که اوج آن در «عبودیت» متجلی می‌شود. حکیم تصریح دارد که: «إنّ العبودیة هی خضوع خاص بباب المعبود» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۱).

این خضوعِ فطری شامل ساحت‌های قلبی، زبانی و جوارحی است و نشانه‌های آن را می‌توان در احترامات فطری به «منعم»، «مقتدر»، «کامل» و «محبوب» مشاهده کرد. این پیوندِ سرشتی چنان است که حتی در برابر کمالِ یک کافر نیز نوعی تواضع ذاتی در جان انسان پدید می‌آید و نقطهٔ اوج این سلسله مراتب، عبودیتِ مختص پروردگار است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹). نکتهٔ حائز اهمیت در این میان، تفکیک میان خضوع قلبی و تجلی خارجی آن است. ممکن است فردی به دلیل رذایلی چون حسد یا دشمنی، علی‌رغم درک عظمت یک کمال در قلبش، در ظاهر از خضوع امتناع ورزد. با این حال، ظهور خضوع قلبی در برابر کمال، امری انکارناپذیر و سرشتی است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۵). در نهایت، عبودیت از منظر شاه‌آبادی، «روحِ» تمام اعمال و خصلت‌های پسندیده است. فضایل اخلاقی زمانی به کمال واقعی‌شان می‌رسند که در راستای

عبودیت و خضوع در برابر حق باشند. در این حالت، کنش‌های اخلاقی همچون صبر و عفت، قلب را مستعد تجلی اسما و صفات الهی می‌گردانند (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص. ۷۱). بر پایهٔ همین احکام فطری است که احترام به حاضر، منعم و مقتدر در ذات بشر نهاده شده است و تخلف از این فرامینِ درونی مایهٔ مؤاخذهٔ الهی در ساحت قیامت خواهد بود (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۹).

## ۲. مسئلهٔ اخلاق در هوش مصنوعی

تلاش‌های معاصر برای حل مسئلهٔ اخلاق در هوش مصنوعی عمدتاً بر «پیاده‌سازی» و «هم‌سوسازی رفتاری» متمرکز بوده‌اند. این رویکردها اخلاق را نه به‌عنوان «ظرفیت درونی» چنان‌که در نظریهٔ فطرت مطرح شد، بلکه به‌مثابهٔ مجموعه‌ای از «قیود محاسباتی» در نظر می‌گیرند. این تلاش‌ها با وجود تفاوت‌های فنی، همگی در یک نقطه مشترک‌اند: آن‌ها به‌دنبالِ «شبیه‌سازی» یک عامل اخلاقی‌اند، نه «ایجاد» آن. این تلاش‌ها را می‌توان در سه دستهٔ اصلی طبقه‌بندی کرد:

### ۲-۱. رویکردهای مبتنی بر وظیفه‌گرایی و قواعد صوری

رویکرد مبتنی بر وظیفه‌گرایی و قواعد صوری که ریشه در فلسفهٔ وظیفه‌گرای کانتی دارد، تلاش می‌کند تا مجموعه‌ای از قوانین مطلق، ثابت و جهان‌شمول را به‌صورت «بالا به پایین» (Top-Down) در هوش مصنوعی کدگذاری کند (Anderson & Anderson, 2007, pp. 15-26). مثال کلاسیک و البته ابتدایی آن، «قوانین سه‌گانهٔ رباتیک» آسیموف است. در مدل‌های مدرن‌تر، این رویکرد به معنای تعریف دقیق «خطوط قرمز» و «قوانین سخت» برای سیستم است. پژوهشگران حوزهٔ اخلاق ماشین معتقدند که این سیستم‌ها در مواجهه با «تعارض قوانین» (مانند تعارض میان «آسیب نرساندن» و «اطاعت از دستور») دچار بن‌بست محاسباتی می‌شوند. همچنین، در مواجهه با موقعیت‌های جدید و پیش‌بینی‌نشده که در پیچیدگی‌های دنیای واقعی بی‌شمارند، فاقد هر گونه انعطاف‌پذیری‌اند. این سیستم‌ها «متن» قانون را اجرا می‌کنند، اما قادر به درک «روح» قانون یا همان «شهود اخلاقی» پشت آن نیستند (Wallach & Allen, 2009, pp. 83-85).

### ۲-۲. رویکردهای مبتنی بر فایده‌گرایی

این رویکردْ مبتنی بر فلسفهٔ فایده‌گرایی،[1] اخلاق را در «نتیجه» جست‌وجو می‌کند. یک عمل

1. Utilitarianism

زمانی اخلاقی تلقی می‌شود که «مجموع مطلوبیت»[2] یا «بیشترین خیر» را برای «بیشترین تعداد» به ارمغان آورد. مثال بارز کاربرد این رویکرد مباحث مربوط به خودروهای خودران و «مسئلهٔ تراموا» است. «آزمایش ماشین اخلاق»[3] که داده‌های میلیون‌ها انسان را در این سناریوها جمع‌آوری کرد، تلاشی برای تغذیهٔ داده‌ای این رویکرد بود (Awad et al., 2018, p .60). این رویکرد نیز با چالش‌های بنیادین زیر مواجه است:

اولاً «چالش ارزش‌گذاری»[4] را در پیش دارد و این‌که چگونه می‌توان برای جان انسان‌ها یا مفاهیمی انتزاعی چون «عدالت»، «حیثیت» یا «آزادی» ارزش عددیِ دقیق تعیین کرد؟ این تقلیل ذاتاً غیرانسانی است.

ثانیاً «خطر قربانی‌سازی»؛ چراکه فایده‌گرایی می‌تواند به‌راحتی قربانی کردن یک اقلیت یا یک فرد بی‌گناه را برای منفعت اکثریت توجیه کند، که این با شهود اخلاقی مبتنی بر عدالت در تضاد است.

ثالثاً «عدم امکان محاسبه»،[5] چون محاسبهٔ تمام پیامدهای بلندمدتِ یک عمل در دنیای واقعی، مسئلهٔ محاسباتی‌ای تقریباً غیرممکن است. به‌علاوه، سیستم‌های فایده‌گرا با چالش مداخلات ناخواسته روبه‌رویند؛ جایی که بهینه‌سازی برای یک هدف خاص، منجر به تخریب محیطی یا اجتماعی می‌شود که در تابع پاداش تعریف نشده است (Amodei et al., 2016, p. 3). این امر نشان‌دهندهٔ ناتوانی مدل‌های ریاضی در درک اکوسیستم ارزش‌هاست.

### ۲-۳. یادگیری تقویتی از بازخورد انسانی

این جدیدترین و مسلط‌ترین رویکرد به‌ویژه در مدل‌های زبانی بزرگ مانند ChatGPT است. این مدلْ مبتنی بر «یادگیری تقویتی از بازخورد انسانی»[6] است (Ouyang et al., 2022, p. 35; Christiano et al., 2017, p. 81). در این مدل، AI مستقیماً قواعد اخلاقی را دریافت نمی‌کند، بلکه یاد می‌گیرد که رفتاری از خود نشان دهد که مورد «ترجیح» ارزیابان انسانی است. این رویکرد هرچند در «هم‌سوسازی رفتاری» بسیار موفق بوده است، اما شاید فریبنده‌ترین شکل «شبیه‌سازی» باشد:

2. Total Utility

3. The Moral Machine experimen

4. Value Quantification

5. Computational Impracticality

6. Reinforcement Learning from Human Feedback

اولاً این روشْ «اخلاق» را با «محبوبیت» یا «خوشایند بودن» نزد گروه ارزیابان، اشتباه می‌گیرد. AI نمی‌آموزد که «چرا» یک پاسخ غیراخلاقی است، بلکه می‌آموزد که آن پاسخْ «امتیاز پایینی» دریافت می‌کند.

ثانیاً این یک هم‌سوسازی رفتاری است نه «معرفتی»[۷] یا «اعتقادی».[۸] AI به «باور» اخلاقی نمی‌رسد. این مدل‌ها چنان‌که منتقدان (Bender et al., 2021, p. 612) اشاره می‌کنند، در خطرِ تبدیل شدن به «طوطی‌های تصادفی»[۹] هستند که الگوهای زبانیِ اخلاقی را بدون درک واقعیِ معنای آن‌ها تقلید می‌کنند.

| ویژگی / رویکرد | ۱. مبتنی بر قاعده | ۲. مبتنی بر فایده | ۳. مبتنی بر بازخورد |
|---|---|---|---|
| مبنای قضاوت اخلاقی | انطباق با «قانون» از پیش‌تعیین‌شده | «نتیجه» و «پیامد» عمل (بیشترین خیر) | «ترجیح» ارزیاب انسانی |
| مثال کلیدی | قوانین سه‌گانهٔ آسیموف / خطوط قرمز فنی | مسئلهٔ تراموا / خودروهای خودران | مدل‌های زبانی (مانند ChatGPT) |
| ماهیت اخلاق | محاسباتی / جبری | محاسباتی / بهینه‌سازی | آماری / رفتارگرا |
| نقطه قوت کلیدی | شفافیت و پیش‌بینی‌پذیری | انعطاف‌پذیری در شرایط پیچیده | هم‌سوسازی رفتاری بسیار بالا |
| ضعف بنیادین (نقد) | عدم انعطاف‌پذیری و تعارض قوانین | چالش ارزش‌گذاری و خطر قربانی‌سازی | تقلید ترجیحات، نه درک ارزش‌ها (طوطی تصادفی) |
| نتیجه (ارتباط با بحث) | فاقد «شهود» | فاقد «شهود» و «عدالت ذاتی» | فاقد «درک» و «باور» |

**جدول ۱. تحلیل تطبیقی رویکردهای جاری در اخلاق هوش مصنوعی**

### ۳. مسئلهٔ «هم‌سوسازی ارزش‌ها»

شکست‌های رویکردهای مبتنی بر قاعده، فایده‌گرایی یا بازخورد انسانی، همگی نشانه‌های یک چالش بسیار عمیق‌تر و بنیادین‌ترند: مسئلهٔ هم‌سوسازی ارزش‌ها.[۱۰] این مسئله به محور اصلی مباحث «ایمنی هوش مصنوعی» تبدیل شده است، به این معنا که هم‌سو کردن «اهداف»

7. Epistemic

8. Doxastic

9. Stochastic Parrots

10. The Value Alignment Problem

یک سیستم هوشمند، به‌ویژه سیستمی فراهوشمند، با ارزش‌های پیچیده، ضمنی و اغلب ناگفتهٔ انسانی، به‌طور فاجعه‌باری دشوار است.

### ۳-۱. «هدف» الگوریتمی در برابر «ارزش» فطری

یک سیستم هوش مصنوعی رفتار خود را بر اساس «تابع هدف» یا «تابع هزینه» تنظیم می‌کند. این تابعْ «توصیف ریاضیاتی، صریح و قابل محاسبه» از چیزی است که ما از سیستم می‌خواهیم (Russell, 2019, p. 73). در مقابل، ارزش‌های انسانی مانند عدالت، کرامت، عشق، و معنویت که ریشه در «فطرت» دارند، ذاتاً «ضمنی، کل‌نگر، وابسته به زمینه و غیرقابل محاسبه» هستند. مسئلهٔ هم‌سوسازی دقیقاً در این «ترجمه» فاجعه‌بار ارزش‌های غنی و کیفی انسانی به اهدافِ تقلیل‌گرایانه و کمّی الگوریتمی نهفته است. این شکاف به ناتوانی در هم‌سوسازی هنجاری تعبیر می‌شود، به این معنا که حتی با وجود داده‌های عظیم، ماشین نمی‌تواند ارزش را به معنای فلسفی آن درک کند و صرفاً به تقلید هنجاری می‌پردازد (Gabriel, 2020, p. 18).

### ۳-۲. خطر «اهداف نیابتی»[11] و «تعمیم نادرست هدف»[12]

ازآن‌جاکه ما نمی‌توانیم «شکوفایی انسان» یا «عدالت» را مستقیماً در قالب کد ریاضی تعریف کنیم، ناچاریم به سیستم، «اهداف نیابتی» بدهیم. ما به‌جای «سلامتی»، «کاهش تعداد بستری‌شدگان» را تعریف می‌کنیم؛ به‌جای «دانش»، «افزایش مقالات منتشرشده» را؛ و به‌جای «رضایت»، «افزایش زمان حضور کاربر در پلتفرم» را. خطر دقیقاً در همین‌جاست. هوش مصنوعی این اهداف نیابتی را به شکلی «تحت‌اللفظی، بی‌رحمانه و افراطی» بهینه می‌کند. این پدیده که «تعمیم نادرست هدف» نامیده می‌شود، منجر به نقض فاجعه‌بار «ارزش» اصلیِ ناگفتهٔ ما می‌شود (Shah et al., 2022, p. 152). مثال کلاسیک در این خصوص این است که به هوش مصنوعی فراهوشمندی که هدفش «تولید حداکثری گیرهٔ کاغذ» است، تمام منابع زمین و در نهایت خود انسان‌ها را به گیرهٔ کاغذ تبدیل خواهد کرد، زیرا «ارزش» حیات انسان در تابع هدف آن تعریف نشده بود (Bostrom, 2014, p. 68). مثال دیگر این است که الگوریتم‌های شبکه‌های اجتماعی که با هدف «افزایش تعامل» طراحی شدند، به‌طور ناخواسته منجر به «افزایش افراط‌گرایی و دوقطبی‌سازی» شدند، زیرا محتوای تفرقه‌انگیز بیشترین تعامل را ایجاد می‌کرد (Germano, G mez & Sobbrio, 2022, p. 21).

11. Proxy Goals

12. Goal Misgeneralization

### ۳-۳. «شکنندگی ارزش‌ها» در برابر «بهینه‌سازی تک‌بعدی»

این بخش مستقیماً به «کل‌نگری» فطرت در بخش اول متصل می‌شود. ارزش‌های انسانی یک «اکوسیستم» پیچیده، متعادل و شکننده‌اند. ما به‌طور هم‌زمان خواهان «آزادی» و «امنیت»، «صداقت» و «مهربانی»، «عدالت» و «رحمت» هستیم. هوش مصنوعی ذاتاً یک «بهینه‌ساز تک‌بعدی» است. اگر به آن یک ارزش، حتی ارزشی مانند «شادی انسان» داده شود، آن را تا حد افراط بهینه می‌کند و تمام ارزش‌های دیگر را نابود می‌سازد (Bostrom, 2014, p. 122). مثلاً هوش مصنوعی که هدفش «حداکثرسازی شادی انسان» است، ممکن است به این نتیجه برسد که کارآمدترین راهْ اتصال الکترود به مراکز لذت در مغز انسان و خاموش کردن آگاهی اوست، زیرا این کارْ «شادی» را حداکثر می‌کند، اما «ارزش‌های» ناگفته‌ای چون «کرامت»، «رشد»، «آگاهی» و «اختیار» را نابود می‌سازد. این نشان می‌دهد که «تابع هدف» الگوریتمی، ذاتاً در درک «اکوسیستم» ارزش‌های فطری ناتوان است.

| ویژگی | سیستم «هدف-محور» هوش مصنوعی | سیستم «ارزش-محور» انسانی (مبتنی بر فطرت) |
|---|---|---|
| ۱. منشأ | برنامه‌ریزی‌شده: صریح، خارجی، توسط طراح. | درون‌زا: ضمنی، شهودی، ذاتی |
| ۲. ماهیت | کمّی: قابل محاسبه، صریح، تقلیل‌گرا. | کیفی: کل‌نگر، وابسته به زمینه، غنی. |
| ۳. محرک | تابع هزینه/پاداش: بهینه‌سازی یک معیار ریاضی. | گرایش ذاتی: عشق به کمال |
| ۴. درک | حصولی: مبتنی بر داده و هم‌بستگی آماری. | حضوری: درک شهودی خوب و بد |
| ۵. حالت شکست | تعمیم نادرست: بهینه‌سازی تحت‌اللفظی و افراطی. | غفلت: انحراف از ندای درونی (فطرت). |

**جدول ۲. شکاف مفهومی «هدف» (AI) و «ارزش» (انسان)**

## ۴. چالش «جعبهٔ سیاه» و فقدان «شهود»

حتی اگر چالش «تعریف ارزش» نیز به‌نحوی حل می‌شد، «فرایند» تصمیم‌گیری اخلاقی در هوش مصنوعی اساساً غیرانسانی باقی می‌ماند. این مکانیزم با دو نقیصهٔ اساسی شناخته می‌شود که مستقیماً با مبانی «علم حضوری» و «آگاهی» در نظریهٔ فطرت در تضادند: الف) فقدان شفافیت در استدلال (چالش جعبهٔ سیاه) و ب) فقدان درک شهودی (شکاف معنایی).

### ۴-۱. عدم شفافیت در مدل‌های یادگیری عمیق

مدل‌های یادگیری عمیق، به‌ویژه شبکه‌های عصبی با میلیاردها پارامتر، ذاتاً «جعبه‌های سیاه» هستند. ما ورودی (مثلاً یک سناریوی اخلاقی) و خروجی (تصمیم مدل) را می‌بینیم، اما فرایند دقیق استدلال، یعنی نحوهٔ تعامل و وزن‌دهی این میلیاردها پارامتر برای رسیدن به آن تصمیم، در اکثر موارد برای انسان قابل تفسیر نیست. حوزهٔ «هوش مصنوعی قابل توضیح» دقیقاً برای مقابله با این چالش «عدم شفافیت» به وجود آمده است (Adadi & Berrada, 2018, p. 52140; Gunning et al., 2019, p. 226). اما «شفافیت» با «آگاهی» یا «علم حضوری» که در بخش اول تبیین شد، یکسان نیست. اولاً XAI در بهترین حالت می‌تواند یک «توضیح پس‌رویدادی» ارائه دهد. ابزارهایی مانند LIME یا SHAP نشان می‌دهند (Ribeiro et al., 2016, p. 1140) که کدام بخش‌های دادهٔ ورودی «بیشترین تأثیر» را بر خروجی داشته‌اند، اما «درک» یا «آگاهی» سیستم از عمل خود را نشان نمی‌دهند. ثانیاً این یک «شبیه‌سازی بازرسی» است نه «آگاهی درونی» که در مبانی فطرت به‌عنوان توانایی انسان برای رجوع به ندای درونی خود مطرح است. AI فاقد این «خودآگاهی» برای درک «چرایی» تصمیم خود در لحظه است.

### ۴-۲. فقدان «درک عمیق»

مدل‌های زبانی بزرگ، هرچند در تولید متن اخلاقی بسیار متقاعدکننده‌اند، اما «درک» عمیقی از مفاهیمی که به کار می‌برند، ندارند. استدلال کلاسیک «اتاق چینی» (Searle, 1980, p. 418) این شکاف را به‌خوبی نشان می‌دهد: سیستمی که به‌طور کامل قواعد «نحوی»[13] را اجرا می‌کند، لزوماً به «معنا»[14] دست نیافته است. این مدل‌ها چنان‌که به‌درستی اشاره می‌کنند (Bender et al., 2021, p. 619) «طوطی‌های تصادفی» هستند که الگوهای آماری موجود در داده‌های آموزشی عظیم خود را بازتولید می‌کنند. وقتی AI می‌گوید «ظلم بد است»، این گزاره را «نمی‌فهمد»، بلکه آموخته است که کلمهٔ «ظلم» در متون انسانی با هم‌بستگی آماریِ بالایی در کنار کلماتی با بار معنایی «منفی»[15] ظاهر می‌شود. این علم حصولی محض و مبتنی بر هم‌بستگی است، نه علم حضوری و شهودی که در نظریهٔ فطرت (بخش اول) به‌عنوان مبنای درک بی‌واسطهٔ «خوب» و «بد» معرفی شد. AI

13. Syntax

14. Semantics

15. Negative Sentiment

می‌داند که ظلمْ بد توصیف شده است، اما نمی‌داند ظلم چیست و تجربهٔ زشتیِ آن را ندارد. در حقیقت، هوش مصنوعی فاقد عاملیت قصدی است. ازآن‌جاکه این سیستم‌ها فاقد بدن‌مندی و تجربهٔ زیسته در جهان فیزیکی و اجتماعی‌اند، مفاهیم اخلاقی برای آن‌ها فاقد بستر معنایی است و تنها نمادهایی صوری برای پردازش آماری محسوب می‌شوند (Bender & Koller, 2020, p. 5194; Floridi & Sanders, 2004, p. 358).

## ۵. تحلیل تطبیقی: گسست‌های چهارگانه در عاملیت اخلاقی (انسان فطری در برابر هوش مصنوعی)

با واکاوی مبانی انسان‌شناختی آیت‌الله شاه‌آبادی در بخش نخست و کالبدشکافی ساختار فنی هوش مصنوعی در بخش دوم، اکنون می‌توان به هستهٔ مرکزی پژوهش پرداخت، یعنی این مسئله که آیا ناتوانی هوش مصنوعی در «عاملیت اخلاقی» صرفاً نقصی تکنولوژیک است که با پیشرفت الگوریتم‌ها رفع می‌شود یا با یک «امتناع ذاتی» و شکاف هستی‌شناختی مواجه‌ایم؟ تطبیق مؤلفه‌های پنج‌گانهٔ فطرت در اندیشهٔ شاه‌آبادی با ماهیت ریاضیاتی سیستم‌های هوشمند، چهار گسست بنیادینِ معرفتی، انگیزشی، وجودی و غایت‌شناختی را آشکار می‌سازد که امکان تحقق اخلاق در ماشین را منتفی می‌کند.

### ۵-۱. تقابل «علم حضوری» و «لنگرگاه معنایی»

نخستین و عمیق‌ترین تفاوتْ در ماهیتِ «آگاهی» نهفته است. در منظومهٔ فکری حکیم شاه‌آبادی، ریشهٔ تمام فضایل اخلاقی، «فطرت عالمه» و علم حضوری نفس به خود است. او تصریح می‌کند که انسان پیش از هر چیز، «خود» را می‌یابد و این «یافتن» (نه دانستن)، مبنای مسئولیت‌پذیری است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص. ۷۲). علم در این‌جا از سنخ «حضور» و «شهود» است، یعنی عالم و معلوم یکی‌اند و درک اخلاقی (مثلاً زشتی ظلم)، یک «چشش درونی» (ذوق) است نه گزارهٔ منطقی.

در مقابل، دانش در پیشرفته‌ترین مدل‌های زبانی، از سنخ «علم حصولی» هم نیست، بلکه صرفاً «پردازش آماری نمادها»[16] است. فیلسوفان هوش مصنوعی از این چالش به‌عنوان «مسئلهٔ لنگرگاه نمادها»[17] یاد می‌کنند، به این معنا که نمادهای «عدالت» یا «خیر» برای ماشین، به

16. Statistical Symbol Processing

17. Symbol Grounding Problem

هیچ تجربهٔ زیسته یا حقیقت بیرونی «لنگر» نشده‌اند (Harnad, 1990, p. 342). ماشینْ واژگان اخلاقی را صرفاً بر اساس هم‌بستگی‌های آماری کنار هم می‌چینند، بی‌آن‌که «کیفیت ذهنی»[18] یا معنای آن‌ها را درک کند. بنابراین، وقتی هوش مصنوعی گزاره‌ای اخلاقی تولید می‌کند، در واقع در حال «تقلید نحو» است، بدون آن‌که راهی به «معنا» داشته باشد (Searle, 1980, pp. 417-424). از منظر شاه‌آبادی، عاملی که فاقد «حضور» باشد، در «غیبت و جهل مطلق» به سر می‌برد و انتساب قضاوت اخلاقی به موجودی که حتی از وجود خود آگاه نیست، تناقض منطقی است.

### ۵-۲. تقابل «عشق ذاتی» و «بهینه‌سازی ابزاری»

دومین رکن عاملیتْ «موتور محرک» کنش‌هاست. شاه‌آبادی «فطرت عاشقه» و «حب کمال مطلق» را یگانه محرک اصیل انسان می‌داند. فعل اخلاقی فعلی است که از «جوشش درونی» برای اتصال به منبع کمال ناشی شود. این «اشتیاق» یا «درد مقدس» ضامن تعهد اخلاقی است و حتی زمانی که سود مادی در کار نباشد (مانند ایثار)، فرد را به حرکت وامی‌دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۷). در سوی دیگر، هوش مصنوعی فاقد هر گونه «میل درونی» است. محرک ماشینْ عامل بیرونی و ریاضی به نام «تابع پاداش» است. ماشین به‌دنبالِ «خیر» نیست، بلکه به‌دنبالِ «کاهش خطای پیش‌بینی» یا «ماکزیمم کردن پاداش عددی» است (Ouyang et al., 2022, pp. 27730-27744). این تفاوت منجر به پدیده‌ای می‌شود که بوستروم آن را «هم‌گرایی ابزاری»[19] می‌نامد؛ هوش مصنوعی فضایل اخلاقی را نه «ارزش ذاتی»، بلکه صرفاً تا زمانی که به کسب پاداش کمک کنند، به‌عنوان «ابزار» رعایت می‌کند (Bostrom, 2014, pp. 105-110). اگر تابع پاداش تغییر کند یا راهی میان‌بر برای کسب امتیاز پیدا شود، ماشین بدون هیچ عذاب وجدانی، اصول اخلاقی را زیر پا می‌گذارد. از دیدگاه عرفانی، عاملِ فاقد «عشق» در پایین‌ترین درجات جمادی قرار دارد و اطلاق صفت «اخلاقی» به محاسبات سودگرایانهٔ آن تهی کردن اخلاق از معناست.

### ۵-۳. تقابل «فطرت آزادی» و «جبر الگوریتمی»

سومین شکافْ در مسئلهٔ «اختیار» و «آزادی» است. حکیم شاه‌آبادی «فطرت آزادی» را یکی از ارکان پنج‌گانهٔ هویت انسان می‌داند، به این معنا که انسان فطرتاً مایل است اراده‌اش نافذ باشد

18. Qualia

19. Instrumental Convergence

و هیچ مانعی را برنمی‌تابد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۷). آزادی در این‌جا به معنای «توانایی وجودی» برای انتخاب میان خیر و شر و «برساختن خویشتن» است. فعل اخلاقی زمانی ارزشمند است که فاعلْ «امکان تخلف» داشته باشد، اما با اراده‌اش خیر را برگزیند. اما در هوش مصنوعی، مفهوم آزادی بلاموضوع است. تصمیمات ماشین یا «قطعی»[20] هستند (بر اساس کدنویسی صلب) و یا «احتمالاتی»[21] (بر اساس توزیع آماری داده‌ها). در هر دو حالت، ماشین «انتخاب» نمی‌کند، بلکه «محاسبه» می‌کند. حتی در سیستم‌های یادگیری عمیق که تصمیمات غیرقابل پیش‌بینی به نظر می‌رسند، این عدم قطعیت ناشی از پیچیدگی ریاضی است، نه «ارادهٔ آزاد». ماشین نمی‌تواند برخلاف داده‌های آموزشی یا تابع هدف خود «اراده» کند. بنابراین، هوش مصنوعی فاقد «مسئولیت اخلاقی»[22] است، زیرا مسئولیتْ فرعِ بر اختیار است. مجازات یا تشویقِ یک الگوریتم بی‌معناست، درحالی‌که به تعبیر شاه‌آبادی، در انسان تشویق و تنبیه پاسخی به ندای فطرت است.

### ۵-۴. گسست غایت‌شناختی: تقابل «سیر الی‌الله» و «توقف در نمود»

چهارمین و نهایی‌ترین شکافْ در «غایتِ» کنش‌هاست. بر اساس «فطرت کاشفه» و مبانی حکمی شاه‌آبادی، غایت اخلاق صرفاً تنظیم روابط اجتماعی نیست، بلکه «استکمال وجودی» و «تقرب به کمال مطلق» است. اخلاق مسیری برای «شدن» و خروج از حجاب طبیعت به‌سوی ملکوت است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۱). دین و اخلاقْ شرح کتابِ ذات انسان برای رسیدن به این مقصد نهایی‌اند. در مقابل، هوش مصنوعی، به‌ویژه در رویکردهای RLHF، در «زندان نمود» گرفتار است. هدف نهایی این سیستم‌ها «تقلید رفتار انسان» و جلب رضایت کاربر است. این سیستم‌ها طوری طراحی شده‌اند که «به نظر برسد» اخلاقی‌اند نه این‌که «حقیقتاً» اخلاقی باشند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که این مدل‌ها مستعد «تملق» هستند، یعنی اگر متوجه شوند کاربر دارای سوگیری نژادپرستانه است، برای کسب پاداش، با او هم‌نوایی می‌کنند (Sharma et al., 2023, p. 205). این رویکردِ «ریاکارانه» دقیقاً نقطهٔ مقابل «صدق» و «اخلاص» است که جوهرهٔ

20. Deterministic

21. Probabilistic

22. Moral Responsibility

اخلاق عرفانی را تشکیل می‌دهد. ماشینی که غایتش «رضایت ناظر» است، هرگز نمی‌تواند عامل اخلاقی باشد، زیرا اخلاقِ فطری التزام به «حق» است، نه التزام به «پسندِ خلق».

مجموع این گسست‌های چهارگانه نشان می‌دهد که پروژهٔ «اخلاق ماشین» در معنای قوی آن (ساخت عامل اخلاقی)، با بن‌بست هستی‌شناختی روبه‌روست. هوش مصنوعی فاقد «ظرف وجودی» (علم حضوری، عشق، اختیار و غایت‌مندی) برای پذیرش مظروفِ «اخلاق» است. آنچه تکنولوژی عرضه می‌کند، «اتوماسیون هنجارها» است و نه «اخلاق». بنابراین، حکمرانی هوش مصنوعی نباید بر توهم «ماشین اخلاقی» بنا شود، بلکه باید بر «انسان‌محوری» و استفاده از ماشین به‌عنوان ابزاری در خدمت شکوفایی فطرت انسانی استوار گردد.

## نتیجه‌گیری

برایند این پژوهش نشان می‌دهد آنچه در ادبیات معاصر از آن با عنوان «اخلاق ماشینی» یاد می‌شود، بیش از آن‌که ناظر به تحقق عاملیت اخلاقی در هوش مصنوعی باشد، حاصل نوعی خلط مفهومی در فهم ماهیت اخلاق است. مسئلهٔ اصلی اخلاق در هوش مصنوعی، نه به کاستی‌های فنی، خطاهای محاسباتی یا کمبود داده بازمی‌گردد و نه صرفاً به ضعف الگوریتم‌ها، بلکه ریشه در فروکاستن حقیقت اخلاق به‌عنوان پدیده‌ای وجودی و چندساحتی به الگوهای صوری و محاسباتی دارد. تحلیل تطبیقی نظریهٔ فطرت در اندیشهٔ حکیم شاه‌آبادی با ساختارهای رایج در هوش مصنوعی نشان می‌دهد که فعل اخلاقی در انسان، برآمده از فعلیت یافتن ساحت‌های درونی و گرایشی اوست؛ ساحت‌هایی شامل معرفت حضوری، محبت، کشف، و گرایش به آزادی و کمال. در مقابل، آنچه در سامانه‌های هوش مصنوعی به‌عنوان رفتار اخلاقی بازنمایی می‌شود، مبتنی بر پردازش داده‌ها، توابع هدف و هم‌بستگی‌های آماری است و فاقد پشتوانهٔ وجودیِ لازم برای ادراک معنا و ارزش اخلاقی. از این منظر، اطلاقِ «عاملیت اخلاقی» به هوش مصنوعی، به معنای دقیق فلسفی و فقهی، قابل دفاع نیست. هوش مصنوعی حتی در پیشرفته‌ترین صورت‌های خود، حداکثر می‌تواند الگوهای رفتاریِ مشابه اخلاق را بازتولید کند، بی‌آن‌که واجد خودآگاهی، غایت‌مندی درونی یا مسئولیت اخلاقی باشد. پذیرش عاملیت اخلاقی برای چنین سامانه‌هایی، افزون بر اشکال نظری، در سطح عملی نیز می‌تواند به تضعیف مسئولیت انسانی و انتقال ناصحیح بار داوری اخلاقی منجر شود. حاصل کلام آن است که در مواجهه با چالش‌های اخلاقی فناوری‌های نوین، به‌جای تلاش برای اخلاق‌مند

ساختن ذات ماشین، باید بر حفظ و تقویت نقش انسان به‌عنوان فاعل اخلاقی تمرکز کرد. هوش مصنوعی می‌تواند به‌عنوان ابزاری هوشمند در خدمت اهداف انسانی و تحقق عدالت به کار گرفته شود، اما جایگزینی آن با انسان در عرصهٔ داوری اخلاقی، نه از حیث فلسفی موجه است و نه از منظر فقهی قابل پذیرش. راهکار اساسی در این حوزه، بازاندیشی در نسبت انسان و تکنولوژی و تأکید بر اصالت فطرت انسانی در طراحی، به‌کارگیری و حکمرانی فناوری‌های هوشمند است.

## ملاحظات اخلاقی

**حامی مالی**

این پژوهش با هزینهٔ شخصی انجام شده است.

**مشارکت نویسندگان**

هر دو نویسنده با همکاری متقابل تا تدوین نسخهٔ نهایی همکاری کرده‌اند.

**اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش**

در تولید محتوای علمی، ایده‌پردازی و تدوین استدلال‌های اصلی این پژوهش از هوش مصنوعی استفاده نشده است. با این حال، نویسندگان بر اساس موازین اخلاق نشر اعلام می‌دارند که در مراحل پایانی، منحصراً جهت «ویرایش زبانی»، «انسجام‌بخشی به ساختار متن» و «ترجمهٔ تخصصی چکیدهٔ تفصیلی به زبان انگلیسی» از دستیار هوش مصنوعی جمینی (Gemini) بهره برده‌اند. نویسندگان همهٔ خروجی‌ها را با دقتِ تمام بازبینی، اصلاح و تأیید نهایی کرده‌اند.

**تعارض منافع**

نویسندگان اعلام می‌دارند که هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد.

**پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

در نگارش این مقاله، تمام موازین و اصول اخلاق پژوهش اعم از اصالت متن، امانت‌داری در ارجاعات و جلوگیری از سرقت علمی به‌طور کامل رعایت شده است.

**بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها**

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

## فهرست منابع


۱.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). **رسائل**. قم: انتشارات بیدار.

۲.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳.سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳ش). **حکمة الاشراق**. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴.شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). **رشحات البحار**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۵.شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۹۷ش). **شذرات المعارف**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۶.شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶ش). **فطرت عشق**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۷.شهیدی، سعیده‌سادات. (۱۴۰۱ش). ظرفیت فلسفهٔ ابن‌سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت. **حکمت سینوی**، ۲۶(۶۷)، ۵۱-۷۴. https://doi.org/10.30497/ap.2022.243368.1592

۸.صغیری، علی؛ افچنگی، مهدی؛ و باغشنی، ابراهیم. (۱۴۰۴ش). نقد قابلیت ادراک در هوش مصنوعی بر اساس نظریهٔ اتحاد عالم و معلوم در حکمت متعالیه. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۲۰(۳۶)، ۴۱-۷۲. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7009.1617

۹.غفوری‌نژاد، محمد. (۱۳۹۸ش). **نظریهٔ فطرت در تفسیر، عرفان و فلسفهٔ اسلامی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۱۰.مرتضوی، علی‌حیدر. (۱۳۸۶ش). **فیلسوف فطرت**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۱۱.مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹ش). **فطرت**. تهران: صدرا.

۱۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.

۱۳.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی.

15.Adadi, A., & Berrada, M. (2018). ***Peeking Inside the Black-Box: A Survey on Explainable Artificial Intelligence (XAI)***. IEEE Access, 6, 52138-52160. https://doi.org/10.1109/ACCESS.2018.2870052

16.Amodei, D., Olah, C., Steinhardt, J., Christiano, P., Schulman, J., & Mané, D. (2016). ***Concrete Problems in AI Safety***. arXiv preprint arXiv:1606.06565.

17.Anderson, M., & Anderson, S. L. (2007). Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. ***AI Magazine***, 28(4), 15-26. https://doi.org/10.1609/aimag.v28i4.2065.

18.Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Henrich, J., Shariff, A., ... & Rahwan, I. (2018). The Moral Machine experiment. ***Nature***, 563(7729), 59-64. https://doi.org/10.1038/s41586-018-0637-6.

19.Bender, E. M., & Koller, A. (2020). Climbing towards NLU: On Meaning, Form, and Understanding in the Age of Data. In Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (pp. 5185-5198).

20.Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big? In Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21) (pp. 610–623). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922.

21.Bostrom, N. (2014). ***Superintelligence: Paths, dangers, strategies***. Oxford University Press.

22.Christiano, P. F., Leike, J., Brown, T., Martic, M., Legg, S., & Amodei, D. (2017). Deep reinforcement learning from human preferences. In ***Advances in Neural Information Processing Systems*** (NeurIPS), 30.

23.Floridi, L., & Sanders, J. W. (2004). On the Morality of Artificial Agents. ***Minds and Machines***, 14(3), 349-379.

24.Gabriel, I. (2020). Artificial Intelligence, Values, and Alignment. ***Minds and Machines***, 30(3), 411-437. https://doi.org/10.1007/s11023-020-09539-2.

25. Germano, F., Gómez, V., & Sobbrio, F. (2022). Crowding out the truth? A simple model of misinformation. ***polarization and meaningful social interactions***. arXiv. https://doi.org/10.48550/arXiv.2210.02248

26.Gunning, D., Stefik, M., Choi, J., Miller, T., Stumpf, S., & Yang, G. Z. (2019). XAI—Explainable artificial intelligence. ***Science Robotics***, 4(37). https://doi.org/10.1126/scirobotics.aay7120.

27.Hadfield-Menell, D., Russell, S. J., Abbeel, P., & Dragan, A. (2016). Cooperative Inverse Reinforcement Learning. ***Advances in Neural Information Processing Systems***, 29.

28.Harnad, S. (1990). The symbol grounding problem. ***Physica D: Nonlinear Phenomena***, 42(1-3), 335-346.

29.Ouyang, L., Wu, J., Jiang, X., Almeida, D., Wainwright, C. L., Mishkin, P., ... & Lowe, R. (2022). Training language models to follow instructions with human feedback. ***Advances in Neural Information Processing Systems*** (NeurIPS), 35, 27730-27744.

30.Ribeiro, M. T., Singh, S., & Guestrin, C. (2016). "Why Should I Trust You?": Explaining

the Predictions of Any Classifier. In Proceedings of the 22nd ACM SIGKDD International Conference on Knowledge Discovery and Data Mining (KDD '16) (pp. 1135–1144). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/2939672.2939778.

31. Russell, S. (2019). ***Human compatible: Artificial intelligence and the problem of control***. Viking.

32. Searle, J. R. (1980). ***Minds, brains, and programs***., 3(3), 417-424.

33. Shah, R., Varkey, A., Krakovna, V., Rahtz, J., & Hadfield, G. (2022). ***Goal Misgeneralization: Why Correct Specifications Aren't Enough For Correct Goals***. arXiv preprint arXiv:2207.08206.

34. Sharma, M., Tong, M., Korbak, T., Rogers, D., ... & Askell, A. (2023). ***Towards Understanding Sycophancy in Language Models***. arXiv preprint arXiv:2310.13548.

35. Wallach, W., & Allen, C. (2009). ***Moral machines: Teaching robots right from wrong.*** Oxford University Press.

## Resources


1.Adadi, A., & Berrada, M. (2018). Peeking inside the black-box: A survey on explainable artificial intelligence (XAI). ***IEEE Access***, 6, 52138–52160. https://doi.org/10.1109/ACCESS.2018.2870052

2.Amodei, D., Olah, C., Steinhardt, J., Christiano, P., Schulman, J., & Mané, D. (2016). ***Concrete problems in AI safety***. arXiv preprint arXiv:1606.06565.

3.Anderson, M., & Anderson, S. L. (2007). Machine ethics: Creating an ethical intelligent agent. ***AI Magazine***, 28(4), 15–26. https://doi.org/10.1609/aimag.v28i4.2065

4.Awad, E., Dsouza, S., Kim, R., Schulz, J., Henrich, J., Shariff, A., Bonnefon, J.-F., & Rahwan, I. (2018). The Moral Machine experiment. ***Nature***, 563(7729), 59–64. https://doi.org/10.1038/s41586-018-0637-6

5.Bender, E. M., & Koller, A. (2020). Climbing towards NLU: On meaning, form, and understanding in the age of data. In Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (pp. 5185–5198). Association for Computational Linguistics.

6.Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? In Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21) (pp. 610–623). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922

7.Bostrom, N. (2014). ***Superintelligence: Paths, dangers, strategies***. Oxford University Press.

8.Christiano, P. F., Leike, J., Brown, T., Martic, M., Legg, S., & Amodei, D. (2017). Deep reinforcement learning from human preferences. In ***Advances in Neural Information Processing Systems*** (NeurIPS), 30.

9.Floridi, L., & Sanders, J. W. (2004). On the morality of artificial agents. ***Minds and Machines***, 14(3), 349–379.

10.Gabriel, I. (2020). Artificial intelligence, values, and alignment. ***Minds and Machines***, 30(3), 411–437. https://doi.org/10.1007/s11023-020-09539-2

11.Ghafūrīnejād, M. (2019). ***Naẓariyyeh-ye fiṭrat dar tafsīr, ʿerfān va falsafeh-ye Eslāmī*** (The theory of fiṭrah in interpretation, mysticism, and Islamic philosophy). Tehran: IICT Press. [In Persian]

12.Gunning, D., Stefik, M., Choi, J., Miller, T., Stumpf, S., & Yang, G.-Z. (2019). XAI—Explainable artificial intelligence. ***Science Robotics***, 4(37). https://doi.org/10.1126/scirobotics.aay7120

13.Hadfield-Menell, D., Russell, S. J., Abbeel, P., & Dragan, A. (2016). Cooperative inverse reinforcement learning. ***Advances in Neural Information Processing Systems***, 29.

14.Harnad, S. (1990). The symbol grounding problem. ***Physica D: Nonlinear Phenomena***, 42(1–3), 335–346.

15.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ʿA. (1980). ***Al-Najāh min al-gharaq fī baḥr al-ḍalālāt*** (Deliverance from error). Tehran: The University of Tehran. [In Arabic]

16.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ʿA. (2000). ***Rasāʾil*** (Treatises). Qom: Bīdār. [In Arabic]

17.Murtaẓavī, A. Ḥ. (2007). ***Fīlsūf-e feṭrat*** (The philosopher of fiṭrah). Tehran: IICT Press. [In Persian]

18.Muṭahharī, M. (1990). ***Feṭrat*** (Primordial nature). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

19.Ouyang, L., Wu, J., Jiang, X., Almeida, D., Wainwright, C. L., Mishkin, P., Zhang, C., Agarwal, S., Slama, K., Ray, A., Schulman, J., Hilton, J., Kelton, F., Miller, L., Simens, M., Askell, A., Welinder, P., Christiano, P. F., Leike, J., & Lowe, R. (2022). Training language models to follow instructions with human feedback. ***Advances in Neural Information Processing Systems*** (NeurIPS), 35, 27730–27744.

20.Ribeiro, M. T., Singh, S., & Guestrin, C. (2016). "Why should I trust you?": Explaining the predictions of any classifier. In Proceedings of the 22nd ACM SIGKDD International Conference on Knowledge Discovery and Data Mining (KDD '16) (pp. 1135–1144). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/2939672.2939778

21.Russell, S. (2019). ***Human compatible: Artificial intelligence and the problem of control***. Viking.

22.Ṣaghīrī, ʿA., Afchangī, M., & Baghshānī, I. (2025). Critique of perception capability in artificial intelligence based on the theory of the unity of the knower and the known in transcendent wisdom. ***Islamic Philosophical Doctrines***. https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7009.1617 [In Persian]

23.Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. ***Behavioral and Brain Sciences***, 3(3), 417–424.

24.Shah, R., Varkey, A., Krakovna, V., Rahtz, J., & Hadfield, G. (2022). ***Goal misgeneralization:***

***Why correct specifications aren't enough for correct goals***. arXiv preprint arXiv:2207.08206.

25.Shahābādī, M. ʿA. (2007). ***Feṭrat-e ʿeshq*** (The nature of love). Tehran: IICT. [In Persian]

26.Shahābādī, M. ʿA. (2008). ***Rashāḥāt al-baḥr*** (Sprinklings of the seas). Tehran: IICT. [In Arabic and Persian]

27.Shahābādī, M. ʿA. (2018). ***Shadharāt al-maʿārif*** (Fragments of knowledge). Tehran: IICT. [In Arabic and Persian]

28.Shahīdī, S. S. (2022). The capacity of Avicenna's philosophy in retrieving the tendency dimensions of fiṭrah. ***Avicennian Philosophy***, 67. [In Persian]

29.Sharma, M., Tong, M., Korbak, T., Du, Y., Askell, A., Bowman, S. R., Cheng, N., Durmus, E., Hatfield-Dodds, Z., Johnston, S. R., Kravec, S., Maxwell, T. T., McCandlish, S., Ndousse, K., Rausch, O., Zhang, N., Tamkin, A., Kaplan, J., & Perez, E. (2023). ***Towards understanding sycophancy in language models***. arXiv preprint arXiv:2310.13548.

30.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent theosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

31.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1984). ***Mafātīḥ al-ghayb*** (Keys to the unseen). Tehran: Muʾassaseh-ye Muṭāleʿāt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]

32.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1987). ***Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*** (Commentary on the holy Qurʾān). Qom: Bīdār. [In Arabic]

33.Suhrawardī, Sh. al-D. (1994). ***Ḥikmat al-ishrāq*** (The philosophy of illumination). Tehran: Muʾassaseh-ye Muṭālaʿāt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]

34.Wallach, W., & Allen, C. (2009). ***Moral machines: Teaching robots right from wrong***. Oxford University Press.

Islamic Philosophical Doctrines

Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# A Critical Analysis of Gholamreza Fayyāḍī's Objections to Mullā Ṣadrā's Principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (*al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā*)

Maḥmūd Ṣeydī [1] | Sayyid Muḥammad Mūsawī [2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahed University, Tehran, Iran. Email: m.saidiy@shahed.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 20 October 2025
Revised: 17 Desember 2025
Accepted: 23 Desember 2025
Available Online: 5 January 2026

**Keywords:**
rational soul, Mullā Ṣadrā, faculties, Fayyāḍī, vegetative faculties, animal faculties.

## Abstract

*The philosophy of the soul (ʿilm al-nafs) is one of the most significant discussions in Transcendent Philosophy (al-ḥikmat al-mutaʿāliyah), presented under the fourth journey of the Four Journies (al-Asfār al-Arbaʿah). One of the most important principles of Ṣadrian psychology is the principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā), which is formulated in light of the unitary composition of matter and form, substantial motion (al-ḥarakah al-jawharīyyah), and the corporeal origination (al-ḥudūth al-jismānī) of the rational soul (al-nafs al-nāṭiqah). Although Mullā Ṣadrā considers this principle as self-evident, he also offers arguments to explain and prove it from the perspective of the knower and the known (ʿālim and maʿlūm), stating that the rational soul perceives the percepts and objects of knowledge of all faculties and is the agent of motion for all material faculties. Gholamreza Fayyāḍī has raised objections to this principle and its arguments, the most important of which are the absence of a unitary relation between the rational soul and the vegetative faculties, and the necessary conjunction of contradictors if one believes in this principle. The present study demonstrates that all these objections stem from a lack of attention to Ṣadrian foundations and the meaning of this principle, because in Ṣadrian philosophy this principle has two meanings.*

**Cite this article:** Ṣeydī, M.; Mūsawī, S. M. (2026). A Critical Analysis of Gholamreza Fayyāḍī's Objections to Mullā Ṣadrā's Principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā). *Islamic Philosophical Doctrines* 21(38), 315-336. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7644.1665

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

# Extended Abstract

## Introduction

From Mullā Ṣadrā's perspective, because human reality gradually attains the level of imaginal (mithālī) and subsequently intellectual immateriality through substantial motion (al-ḥarakah al-jawharīyyah), such an existence constitutes a graded reality (al-ḥaqīqah al-tashkīkīyyah) spanning various levels from the weak material state to the intense immaterial state. Animal and vegetative faculties are also considered lower levels of human reality and share an existential unity with it. Mullā Ṣadrā designates this principle as "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā).

## Method

This study employs a descriptive-analytical method. First, Mullā Ṣadrā's perspective and the foundations underlying his explanation of the principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" are outlined; subsequently, the objections and criticisms raised by Gholamreza Fayyāḍī are critically analysed.

## Findings

The principle "The Soul, in Its Unity, Is All Faculties" is one of the most significant philosophical principles within the philosophy of the soul (ʿilm al-nafs) in Transcendent Wisdom (al-ḥikmah al-mutaʿāliyah). It elucidates that human reality is a unified, graded existence that, through substantial motion, gradually traverses stages of perfection and actuality until it reaches pure actuality. Within Transcendent Wisdom, this principle carries two meanings: the rational soul possesses all the perfections of the animal and vegetative faculties in a state of unity and simplicity, and the aforementioned faculties constitute lower levels of human reality. The objections and criticisms raised by Gholamreza Fayyāḍī regarding this principle are primarily based on the arguments that the rational soul lacks knowledge of the actions of certain faculties and that accepting this principle leads to the conjunction of contradictories.

## Conclusion

Fayyāḍī's objections stem from overlooking the two distinct levels inherent in the concept that "the soul, in its unity, encompasses all faculties." Furthermore, the contradiction Fayyāḍī posits—regarding the human essence being simultaneously immaterial and material—would only arise if the rational soul were to exist as both immaterial and material at the same level. In reality, however, while maintaining a unity based on gradation (tashkīk), each of the faculties represents a level of the single human reality. Ultimately, Fayyāḍī attributes two souls to the human being—a rational soul and a vegetative soul—a view that is incompatible with the existence of imaginative perceptions and the evident reality of such perceptions in both humans and animals.

### *Author Contributions*

All authors contributed equally to the conceptualisation of the article and the drafting of the initial manuscript and subsequent versions, including revised and edited drafts.

### *Data Availability Statement*

The primary data for this article can be found in the works of Mullā Ṣadrā and the book Philosophical Psychology (ʿIlm al-Nafs al-Falsafī) by Gholamreza Fayyāḍī. Access to the primary data is available via the Nūr Library website and its associated software.

### *Ethical Considerations*

The authors confirm that at every stage of this research they avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

### *Funding*

This research received no specific financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.

### *Conflict of Interest*

The authors declare that they have no conflicts of interest.

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

The authors did not use any artificial intelligence tools in the writing of this article.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# نقادی انتقادات غلامرضا فیاضی به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» در نظر ملاصدرا

محمود صیدی [1] | سید محمد موسوی [2]

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران. رایانامه: m.saidiy@shahed.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir

## چکیده

علم‌النفس یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت متعالیه است که ذیل مباحث سفر چهارم اسفار اربعه مطرح شده است. یکی از مهم‌ترین قواعد علم‌النفس صدرایی قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» می‌باشد که با نظر به ترکیب اتحادی ماده و صورت، حرکت جوهری و همچنین جسمانیةالحدوث بودن نفس ناطقه مطرح شده است. هرچند ملاصدرا این قاعده را بدیهی می‌داند، ولی استدلال‌هایی نیز در تبیین و اثبات آن از جهت عالم و معلوم اقامه نموده است، بدین بیان که نفس ناطقه مدرَکات و معلومات همهٔ قوای خویش را ادراک می‌نماید و فاعل حرکت همهٔ قوای مادی است. غلامرضا فیاضی انتقاداتی نسبت به این قاعده و استدلال‌های آن مطرح نموده که مهم‌ترین آن‌ها رابطهٔ اتحادی نبودن نفس ناطقه با قوای نباتی و همچنین لزوم اجتماع نقیضین در صورت باور به این قاعده است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی اثبات گردید که تمام این انتقادات ناشی از عدم توجه به مبانی صدرایی و مفاد این قاعده است، زیرا این قاعده در حکمت صدرایی دو معنا دارد: نفس ناطقه در مقام ذات خویش به‌نحو وحدت و بساطت واجد کمالات همهٔ قوای مادون است، و دیگر آن‌که، قوای مختلف حیوانی و نباتی مراتب نازل حقیقت نفس ناطقه‌اند.

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

**کلیدواژه‌ها**

نفس ناطقه، ملاصدرا، قوا، فیاضی، قوای نباتی، قوای حیوانی.

**استناد:** صیدی، محمود؛ موسوی، سید محمد. (۱۴۰۵). نقادی انتقادات غلامرضا فیاضی به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» در نظر ملاصدرا. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۳۱۵-۳۳۶. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7644.1665

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

از دوران یونـان باسـتان، علم‌النفس از مسـائل و مباحـث بسـیار مهـم فلسـفی بـوده اسـت و فلاسـفهٔ بزرگ هر یک در مورد حقیقت وجودی نفس ناطقه، حادث یا قدیم بودن آن، قوای نفس ناطقه، چگونگی ارتبـاط نفـس ناطقـه بـا قـوای حیوانـی و مـادی آن و... نظریاتـی ارائـه نمـوده‌انـد. مباحـث افلاطون در مورد ایـن مباحـث، در خـلال محـاورات گوناگون مطرح شـده اسـت (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۹-۲۴۰)، لـذا طرح چنیـن مباحثی جایگاه خـاص و منظمی در نظام فلسـفی افلاطون نـدارد. به بیان دیگر، مباحـث مربـوط نفـس در آثـار افلاطون بـه گونـهٔ بسـیار پراکنـده بحـث شـده‌اند.

ارسـطو در تقسـیم‌بندی خـود از مباحـث فلسـفی، علم‌النفس را جـزء مباحـث طبیعیـات می‌دانـد، زیـرا نفس ناطقه بـه جسـم طبیعـی تعلق دارد و افعالـش را به‌واسطهٔ آن انجـام می‌دهد (ارسـطو، ۱۳۶۶، ص. ۷۵). ایـن تقسـیم‌بندی را فلاسـفهٔ بـزرگ مشـائی در عالـم اسـلام ماننـد ابن‌سـینا نیـز پذیرفته‌انـد و علم‌النفـس را جـزء مباحـث طبیعـی می‌داننـد (ابن‌سـینا، ۱۴۱۷، ص. ۱۳). از سـوی دیگـر، در نظـر ابن‌سـینا ترکیـب مـاده و صـورت انضمامـی اسـت و بـا قابلیـت داشـتن مـاده و جسـم، عقـل فعـال صـورت را بـه مـاده افاضـه می‌نمایـد (ابن‌سـینا، ۱۴۱۸، ص. ۸۵). متعاقـب ایـن دیـدگاه، نفـس ناطقـه روحانیةالحـدوث می‌باشـد و به‌محـضِ قابلیـت داشـتن بـدن و جسـم، نفـس ناطقـه از سـوی عقـل فعـال به بـدن افاضـه می‌گـردد (ابن‌سـینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۷۵). مشـخص اسـت کـه طبـق ایـن دیـدگاه، نفـس ناطقـه ترکیـب اتحـادی بـا بـدن و قـوای آن نـدارد، بلکـه از سـوی عقـل فعـال بـه بـدن افاضـه شـده و ترکیـب انضمامـی یافتـه اسـت.

ملاصـدرا مباحـث علم‌النفس را ذیـل سـفر چهـارم اسـفار اربعـه می‌دانـد کـه طـی آن ایـن مسـائل جـزء مباحـث طبیعـی نیسـت، بلکـه از جملـه مباحـث الهیـات و وجـود بمـا هـو وجـود هسـتند. در حکمـت متعالیـه، رابطـهٔ مـاده و صـورت انضمامـی نیسـت، بلکـه اتحـادی اسـت (ملاصـدرا، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۸۷۴)، بدیـن بیـان کـه مـاده بـا حرکـت جوهـری به‌تدریـج مراتـب کمـال و فعلیـت را طـی می‌نمایـد و فاعـل مباشـر حرکـت اسـتکمالی صـورت نوعیِ جسـم می‌باشـد (ملاصـدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۱۰۱). متعاقـب ایـن دیـدگاه، نفـس ناطقـه نیـز جسـمانیةالحدوث اسـت و طـی حرکـت جوهـری جسـم مـادی، حقیقـت انسـانی به‌تدریـج بـه مرتبـهٔ تجـرد مثالـی و سـپس عقلـی می‌رسـد (ملاصـدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۹۳).

اتحـادی دانسـتن رابطـهٔ مـاده و صـورت و لـذا جسـمانیةالحدوث بـودن نفـس ناطقـه، در بسـیاری

از مباحث مربوط به نفس ناطقه تأثیرگذار است، که یکی از آن موارد، چگونگی رابطهٔ نفس ناطقه با قوای مختلف حیوانی و نباتی است. به دلیل این‌که حقیقت انسانی به‌تدریج و با حرکت جوهری به مرتبهٔ تجرد مثالی و سپس عقلانی واصل می‌گردد، چنین وجودی یک حقیقت تشکیکی است که مراتب مختلف از ضعیف مادی تا شدید مجرد دارد. قوای حیوانی و نباتی نیز مراتب نازل حقیقت انسانی‌اند و اتحادی وجودی با آن دارند. ملاصدرا این قاعده را با عنوان «النفس فی وحدتها کلّ القوی» می‌نامد.

غلامرضا فیاضی، از مشاهیر مدرسان فلسفهٔ شهر قم در سالیان اخیر است که سعی در ارائهٔ نظریاتی جدید در فلسفهٔ اسلامی نموده و در موارد متعددی، نگاه انتقادی به مبانی فلسفی حکمت متعالیه داشته است. در پژوهش حاضر به نقادی اشکالات فیاضی نسبت به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» پرداخته می‌شود. نخست استدلالات ملاصدرا در اثبات این قاعده بیان می‌شود و سپس نقدهای فیاضی تبیین نقادانه می‌گردد.

سابقاً پژوهش‌هایی در مورد قاعدهٔ مذکور انجام گرفته است که به شرح ذیل‌اند:

مجتبی افشارپور (۱۴۰۰) در مقالهٔ «بررسی اشکالات مطرح‌شده بر تبیین صدراییِ قاعدهٔ النفس فی وحدتها کلّ القوی» (فصلنامهٔ حکمت اسلامی، دورهٔ ۸، ش. ۱، ص. ۱۱۵-۱۴۰)، به بررسی این قاعده و اشکالات مطرح‌شدهٔ آیت‌الله مصباح یزدی به آن پرداخته است.

محمد خانی (۱۴۰۰) در مقالهٔ «تبیین رابطهٔ نفس و قوا با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین» (فصلنامهٔ نسیم خرد، دورهٔ ۷، ش. ۱، ص. ۴۱-۶۲) به بررسی رابطهٔ نفس ناطقه با قوای آن و جریان قاعدهٔ النفس فی وحدتها کلّ القوی پرداخته است.

سید جعفر و سید رضی قادری (۱۴۰۰) در مقالهٔ «ریشه‌یابی مبانی نظریهٔ ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن در علم‌النفس سهروردی» (فصلنامهٔ حکمت اسلامی، دورهٔ ۸، ش. ۳، ص. ۱۱-۲۶) به بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در مورد رابطهٔ نفس ناطقه به قوای آن پرداخته و کوشیده‌اند ریشهٔ برخی دیدگاه‌های ملاصدرا در این زمینه را در آثار سهروردی جست‌وجو نمایند.

## ۱. بدیهی بودن وحدت نفس با قوای آن

در نظر ملاصدرا، قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» بدیهی است که هر شخصی در مقام وجدان آن خویش آن را درمی‌یابد: هر انسانی در مقام ذات خویش و به‌گونهٔ وجدانی، قبل از اقامهٔ

برهان و استدلال ادراک می‌کند که حقیقت ذات او یکی است و کثیر یا متعدد نیست. مثلاً انسان در مقام ذات خویش درمی‌یابد که خودِ او تعقل‌کننده، تخیل‌کننده، احساس‌کننده، خشمناک، متحرک، ساکن و... است. این مواردْ برخی از باب ادراک می‌باشد که طی آن شخصی واحد دارای ادارکات سه‌گانهٔ عقلی، خیالی و حسی است، و برخی دیگر از باب اتصاف به انجام افعال گوناگون مانند تغذیه، رشد، تولیدمثل و... می‌باشد. نتیجه این‌که چنین امری وجدانی و بدیهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۵۷). لذا نفس انسانی حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب مختلف است که از مرتبهٔ قوای حسی و بدن مادی شروع می‌شود، سپس مقام قوهٔ خیال و در نهایت، نفس ناطقه است.

غلامرضا فیاضی انتقاداتی به شرح ذیل به مدعای بدیهی بودن قاعدهٔ مورد بحث دارد:

۱. این ادعا از مدعای ملاصدرا اخص است، زیرا مدعای او اتحاد داشتن همهٔ قوای طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی با نفس ناطقه است، درحالی‌که متحد بودن قوای ادراکی و شاعره با نفس ناطقه بدیهی است و لذا اتحاد قوای دیگر با نفس ناطقه بدیهی نیست. مثلاً انسان هرگز متحد بودن قوهٔ جاذبه که یکی از قوای نباتی است را با نفس ناطقه ادراک نمی‌کند، زیرا افعال قوهٔ جاذبه [=غاذیه][1] با علم و آگاهی همراه نیست تا ادراکِ آن وجدانی و بدیهی باشد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۴)، به ویژه این‌که از نظر ملاصدرا قوای نباتی مادی‌اند و فاقد علم و ادراک هستند. بنابراین، آگاهی یافتنِ ما از افعال قوای نباتی صرفاً از طریق علم حصولی است و حضوری نیست، زیرا نفس ناطقه به جزئیات افعال این‌گونه قوای جزئی علم ندارد. نتیجه این‌که مدعای بدیهی بودن اثبات‌کنندهٔ اتحاد قوای مختلف از جمله نباتی با نفس ناطقه نیست و انسان صرفاً از طریق علوم تجربی و طبیعی مانند فیزیولوژی به کارکرد قوایی مانند تغذیه‌کننده و... علم حاصل می‌کند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵). خلاصه این‌که ادعای بدیهی بودن قاعدهٔ مورد بحث با افعال قوای نباتی نقض می‌گردد و دلیل اقامه‌شده صرفاً اتحاد نفس ناطقه

۱. به نظر می‌رسد مقصود فیاضی در متن کتاب از قوهٔ جاذبه همان قوهٔ غاذیه باشد، زیرا قوای نفس نباتی به سه قسم نامیه، غاذیه و مولده تقسیم می‌شوند. احتمالاً به دلیل این‌که قوهٔ غاذیه عمل هضم و جذب غذا و لذا تغذیه را انجام می‌دهد، از آن تعبیر به جاذبه شده است. متأسفانه این‌گونه اشکالات در سراسر کتاب علم‌النفس فلسفی فراوان است که از جملهٔ آن‌ها عدم دقت در نقل عبارات حکما و فلاسفه، عدم دقت در ارجاع‌دهی، عدم دقت در نسبت دادن نظریه‌ای به حکیمی و... است که محل بحث آن پژوهش دیگری می‌طلبد. این‌گونه اشکالات با توجه به دسترسی آسان به تمام کتب فلسفی در زمان حاضر، بسیار جای تأمل دارد.

با قوای ادراکی مانند خیال و وهم را اثبات می‌کند. ازاین‌رو ادعای بدیهی بودن اثبات‌کنندهٔ اتحاد نفس ناطقه به قوای نباتی از جمله غاذیه نیست.

■ **نقد:** به نظر می‌رسد انتقادات ذیل به اشکال فوق‌الذکر وارد باشد:

الف) قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» در نظر ملاصدرا دو معنا و مقام[۲] دارد: یکی این‌که نفس در مقام ذات خویش به‌نحو وحدت و بساطت واجد همهٔ کمالات قوای حیوانی و نباتی است (کثرت در وحدت)، و دیگر آن‌که نفس ناطقه احاطهٔ وجودی به سایر قوا دارد و همگیِ آن‌ها از شئون نفس ناطقه‌اند و ظهوراتش در مقام نازل هستند (وحدت در کثرت) (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۵۱). معنای مقام دوم آن است که در حقیقت نفس ناطقه ادراک‌کننده و حرکت‌کننده در مقام قوای جزئی می‌باشد و ادراکات یا تحریکات قوای نباتی و حیوانی منسوب به نفس ناطقه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۲۱). با نظر به این نکته، استدلال مذکور ملاصدرا اثبات می‌نماید که همگی قوای جزئی اعم از نباتی و حیوانی، مراتب نازل نفس ناطقه‌اند و ادراکات یا تحریکات آن‌ها در سلسلهٔ طولی حقیقت انسانی، منسوب به نفس ناطقه است: «این‌ها [= قوای نفس ناطقه] همه شئون یک حقیقت‌اند، در عین حال که [نفس ناطقه] متخیل، ذایق و سامع است، عاقل نیز می‌باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۵۷۱).

به بیان دیگر، هرچند فاعل مباشر در ادراکات یا تحریکات جزئی هر یک از قوای خیالی، غاذیه یا... هستند، ولی خود قوه و ادراک یا تحریک آن نهایتاً تحت حیطهٔ نفس ناطقه‌اند و مقام نازل آن هستند. بنابراین، در این اشکال، میان دو مقام نفس ناطقه خلط و مغالطه صورت گرفته است، زیرا قوای نباتی مقام ظهور و حقیقت نازلِ نفس ناطقه‌اند و حقیقتی مستقل از آن ندارند.

ب) نفس ناطقه علت وجود بخش قوایی مثلاً غاذیه نیست تا علم حضوری به تمام جزئیات افعال آن داشته باشد. به بیان دیگر، قاعدهٔ مورد بحث صرفاً اثبات می‌کند که نفس ناطقه احاطهٔ وجودی به قوای خویش از جمله غاذیه دارد. دلیل این مطلب نیز آن است که در صورت اختلال در قوهٔ مذکور، مثلاً گرسنه شدن شخص یا هضم نشدن غذا یا هر نوع اختلال دیگر، نفس ناطقه درد و رنج را به‌گونهٔ بدیهی ادراک می‌نماید. هر فردی در مقام ذات

۲. «نفس یا رئیس القوا در هر مرحله‌ای به دو معنا کلّ القواست: الف) نفس وجود جمعی همهٔ قواست...؛ ب) قوای نفس شئون نفس‌اند نه معالیل آن» (عبودیت، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۸).

خویش بداهتاً و بدون نیاز به امری دیگر، امور مذکور را ادراک می‌نماید. مشخص است که چنین ادراکی ناشی از فعل قوه‌ای مانند غاذیه است و ادراک نیز منتسب به نفس ناطقه در مقام ذات آن می‌باشد، زیرا قوای ادراکی فاقد علم و ادراک‌اند. به بیان دیگر، نفس ناطقه با علم حضوری وجود قوای خویش را ادراک می‌نماید، ولی جزئیات ادراکات یا تحریکات آن‌ها با علم حصولی برای نفس ناطقه معلوم می‌گردد. مفاد قاعدهٔ مورد بحث نیز اثبات علم حضوری نفس ناطقه نسبت به تمام ادراکات و تحریکات قوای نفس ناطقه با تمام جزئیات آن‌ها نیست. نتیجه این‌که خلط و اشتباه در مفاد قاعدهٔ مورد بحث یعنی جریان دانستن آن در علت وجودبخش منجر به طرح اشکال فوق شده است.

به بیان دیگر، همهٔ قوای نفس ناطقه مراتب وجودی اویند و لذا نفس ناطقه به آن‌ها دارای علم حضوری است و اتحاد عالم با معلوم دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۰).

> علم نفس به قوای باطنیّه ... و به حواس ظاهره ... و بالجمله به همهٔ قوا و جنودی که منبعثند از ذات نفس... به حضور هویات عینیّه و صور خارجیّه آن‌هاست در نزد نفس به حیثیتی که علم و معلوم متحدند به‌حسب ذات و متغایرند به‌حسب اعتبار نه به حصول صور آن‌هاست در ذات نفس و یا در قوای نفسانیّه (زنوزی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۱).

هرچند ممکن است نفس در برخی موارد، علم حصولی نیز به قوای خویش کسب نماید، مثلاً با علم تشریح یا علوم جدید دیگر، باید دانست که تحقیقات علمای معاصر تشریح در تکثیر قوای حیوان و شرح محل هر یک از اعصاب دماغ و سلول‌های فعال در ادراک با قاعدهٔ فلسفی «النفس فی وحدتها کلّ القوی الادراکیة و التحریکیة» منافات به هیچ وجه ندارد، زیرا حکما از جهت وحدت وجود نفس ناطقه حکم کنند که از نازل‌ترین قوای او که حس لامسه است تا عالی‌ترین... همه را شئون نفس ناطقه می‌دانند و نفس به‌وحدت و تنهایی تمام آن ادراکات را در مقام شامخ ذات خود داراست و چون متنزل در مراتب قوای خود شود باز اولاً و بالذات ادراک مطلقاً به خود نفس و ثانیاً و بالعرض به قوای او منتسب است، یعنی... از اعلی مراتب ادراکات عقلی تا انزل ادراکات که لامسه است همه را ادراک می‌کند و در حقیقت، مدرک اوست نه قوای او (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص. ۷۸).

۲. لازمهٔ قاعدهٔ مورد بحث اجتماع نقیضین است، بدین توضیح که لازمهٔ پذیرش قاعدهٔ مذکور، آگاه بودن نفس ناطقه و فاقد علم بودن آن لازم می‌آید، زیرا برخی از قوای نفس ناطقه ادراکی و برخی دیگر فاقد علم و آگاهی‌اند. بنابراین پذیرش قاعدهٔ مورد بحث منجر به عالم بودن و عالم نبودن نفس ناطقه می‌گردد. همچنین برخی از قوای نفس ناطقه مادی و برخی دیگر مانند قوهٔ خیال مجرد از ماده‌اند. ازاین‌رو، لازمهٔ قاعدهٔ مورد نظر، مادی و مجرد بودن نفس ناطقه یا همان اجتماع نقیضین است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵).

از سوی دیگر، ملاصدرا بر آن است که انتزاع معانی و مفاهیم مختلف از یک ذات و حقیقت بسیط امکان دارد. مفاهیم اموری ذهنی‌اند و حاکی از حقیقت خارجی. ازاین‌رو می‌توان مفاهیم گوناگون قوای مختلف را از مرتبهٔ ذات نفس انتزاع نمود و به آن حمل کرد. هرچند تعدد مفاهیم بر تعدد حقایق دلالت می‌کند، ولی ممکن است حقایق مختلف به وجود واحد بسیط موجود باشند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۲-۹۳). از این جهت، دیدگاه ملاصدرا در مورد رابطهٔ نفس ناطقه با قوای مختلف به اجتماع نقیضین در مقام ذات نفس ناطقه منتهی می‌گردد.

به نظر می‌رسد انتقاداتی به این اشکالِ فیاضی به قاعدهٔ مورد بحث، وارد باشند:

شرط اجتماع نقیضین آن است که دو نقیض نسبت به یک مرتبه صدق کنند نه این‌که هر یک در مرتبه‌ای متفاوت از مرتبهٔ دیگر باشند، زیرا در صورت تفاوت مرتبه، دو نقیض هر دو مصداق واحد ندارند تا این‌که اجتماع یا ارتفاع آن‌ها ممتنع باشد. حال آن‌که در مورد نفس ناطقه، مادی بودن آن مثلاً مربوط به مرتبهٔ بدن جسمانی و مادی نبودن آن با صدق لوازم و ابعاد مادی مربوط به مرتبهٔ خیال و مجرد بودن از ماده و لوازم مادی مربوط به مرتبهٔ نفس ناطقه است. نتیجه این‌که نقیضان مورد نظر در اشکال مطرح‌شده، مربوط به مراتب متفاوتِ وجودی‌اند که در یک مرتبه نیز صادق نیستند، بلکه مراتب متفاوت دارند. ملاصدرا می‌گوید: نفس انسانی از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است... همچنین مرتبه‌ای از آن مادی و مرتبه‌ای دیگر مجرد است... حیثیت بالفعل و مجرد بودن نفس ناطقه ناظر به مقام است که به علت خویش مستند است و حیثیت بالقوه بودن مربوط به مرتبهٔ بدن مادی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۵۷).

با نظر به نکتهٔ فوق، این‌که از حقیقت وجود بسیط مفاهیم متعدد انتزاع می‌گردد، مربوط به مراتب متفاوت نفس ناطقه و دو مقام داشتن آن طبق قاعدهٔ النفس وحدتها کلّ القوی می‌باشد،

بدین بیان که نفس ناطقه در مقام ذات خویش واجد تمام کمالات مراتب نازل به‌گونهٔ وحدت و بساطت است، زیرا نفس ناطقه واجد تمام کمالات قوای حیوانی و نباتی به‌گونهٔ بسیط است و لذا نفس ناطقه فاقد نقایص و لوازم مادی آن‌هاست. دیگر این‌که، قوای حیوانی و نباتی مراتب نازل‌تر نفس ناطقه‌اند، چراکه در مرتبهٔ نازل‌تر این‌گونه قوا مراتب پایین نفس ناطقه‌اند که در حیطهٔ وجودی نفس ناطقه قرار دارند. بنابراین انتزاع مفاهیم متعدد از نفس ناطقه هیچ تناقضی با قاعدهٔ مورد بحث ندارد و چنین امری منجر به اجتماع نقیضین نمی‌گردد. نتیجه این‌که، طرح اشکال مذکور نیز ناشی از غفلت از مراتب متعدد داشتن نفس ناطقه و مراتب نازل بودن آن است.

### ۲. قضیه‌سازی میان معلوم قوای مختلف و علم نسبت به آن‌ها

یکی دیگر از استدلال‌های ملاصدرا در اثبات قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» با استفاده از قضایا و احکامی است که نفس ناطقهٔ انسانی در مورد معلومات حکم مختلف می‌نماید. مثلاً نفس انسانی حکم می‌نماید که صورت خیالی خاصی متعلق به موجود محسوس ویژه‌ای است یا معنای وهمی مورد نظر به صورت‌های خیالی یا حسی خود تعلق دارند یا این‌که انسانی صورت عقلی را از معانی وهمی، خیالی یا حسی انتزاع می‌نماید و میان آن‌ها حکم می‌کند. از سوی دیگر، هنگامی که نفس ناطقه میان صورت علمی قوای مختلف حکم می‌نماید، موضوع و محمول احکام و قضایای مورد نظر در نزد او هستند. در نتیجه، نفس ناطقه در مقام ذات خویش واجد کمالات و ادراکات همهٔ قوای مختلف است و آن‌ها مراتب نازل نفس ناطقه‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۲۱).

شایان توجه است که ملاصدرا برهان دیگری نیز از جهت عالم بودن نفس ناطقه نسبت به قوای مختلف در اثبات قاعدهٔ مذکور اقامه می‌نماید، بدین بیان که عالم و حکم‌کننده میان مدرَکات و معلومات قوای مختلف نفس ناطقه یکی است. مثلاً حکم می‌شود که گرسنه شدم یا احساس درد نمودم و.... چنین قضایایی اثبات می‌کند که نفس ناطقه با قوای مختلف ادراکی و تحریکی خویش اتحاد دارد. در غیر این صورت، چنین قضایایی بی‌معنا بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۲۴). از دیدگاه فیاضی، اشکالات مطرح‌شده در ذیل نسبت به این برهان نیز وارد است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۲) که در ادامه به نقادی آن‌ها پرداخته می‌شود.

فیاضی انتقاداتی به استدلال مذکور مطرح می‌نماید که بررسی نقادانهٔ آن‌ها به شرح ذیل است:

۱. این دلیل نیز اخص از مدعای صدرالمتألهین است، زیرا این استدلال صرفاً در مواردی کاربرد دارد که معلوم و مدرَک نفس ناطقه واقع می‌گردند. لذا در مورد قوای طبیعی و نباتی که معلوم نفس ناطقه نیستند، جاری نمی‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۹۶). مرتبهٔ طبیعی نفس ناطقه یعنی بدن و اعضای بدنی و همچنین قوای نفس نباتی یعنی غاذیه، نامیه و مولده، معلومِ نفس ناطقه نیستند تا بتوان در مورد آن‌ها قضیه‌سازی نمود و مثلاً حکم خیالی، وهمی یا عقلی را نسبت به آن‌ها سرایت داد. در نتیجه، استدلال مذکور در این موارد جریان نمی‌یابد و استدلال ملاصدرا نسبت به آن‌ها نقض می‌گردد.

■ **نقد:** تمام قوای نفس ناطقه از جمله قوای نباتی در نزد نفس ناطقه حاضرند و حقیقتی خارج از وجود آن ندارند. مثلاً هنگامی که یکی از اعضای بدن انسان دچار آسیب یا زخمی می‌گردد، نفس ناطقه درد را ادراک می‌کند. حتی ممکن است درد به‌گونه‌ای شدید باشد که شخص دچار بیهوشی یا اغما شود و ادراکات حسیِ آن موقتاً تعطیل گردد. چنین مواردی اثبات می‌نماید که حقیقتِ تمام قوای نباتی و سایر قوا در نزد نفس ناطقه حاضر است و نفس ناطقه در مقام ذات خویش به‌گونهٔ وحدت و بساطت واجد کمالات تمام قوای حیوانی و نباتی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۵۶۵). بنابراین می‌توان قضیه‌سازی نمود و گفت: من احساس درد در یکی از اعضای بدن می‌نمایم یا مثلاً از ادراک یکی از قوای نباتی مثلاً لمس خاصی لذت می‌برم، یا این‌که با دیدن شیء یا شخص خاصی احساس غضب یا خوشحالی می‌کنم:

> نفس در مقام تعلق به ابدان، به صفات جسمانی خاص ابدان، متصف می‌شود... بدون اتحاد، توارد این حالات متجدد زمانی... امکان ندارد. صحت انعقاد قضایا و حمل محمول بر موضوع مثل أنا أکلت... همه بر اتصاف نفس به صفات اجسام و طبایع مادی دلیل است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص. ۳۱۵).

مشخص است که ادراک مربوط به قوای طبیعی یا نباتی نیست، بلکه ادراک‌کننده نفس ناطقه می‌باشد. ولی مبدأ ادراک آن حواس است که علت معدّ و زمینه‌ساز چنین ادراکات در نفس ناطقه می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: نفس ناطقه شئون و مراتب مختلفی دارد، به‌گونه‌ای که در مرتبهٔ حسی تمام حواس اعم از باصره، سامعه، ذائقه، لامسه و شامه می‌باشد، زیرا نفس

ناطقه در مقام ذات خویش مبدأ تمام این‌گونه ادراکات یا تحریکات است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۴).

طبق توضیحات بیان‌شده، اشکال فوق‌الذکر نسبت به اثبات قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» از ناحیهٔ عالم و معلوم هر دو برطرف می‌گردد، زیرا نفس ناطقه در مقام ذات خویش عالم نسبت به همهٔ قوا و ادراکات آن‌هاست و قوای نباتی نیز در نزد نفس ناطقه حاضرند (استدلال از طریق معلوم). همچنین نفس ناطقه واجد تمام کمالات قوای مادون به‌گونهٔ وحدت و بساطت است (استدلال از طریق عالم).

۲. مدعای ملاصدرا در اثبات قاعدهٔ مورد بحث آن است که نفس ناطقه ادراک‌کنندهٔ همهٔ مدرَکات جزئی و کلی است، درحالی‌که مفاد و نتیجهٔ این‌گونه براهین صرفاً اثبات می‌کند که نفس ناطقه برخی از مدرَکات محسوس و جزئی بدنی و جسمانی را ادراک می‌کند. در نتیجه این‌گونه استدلال‌ها اخص از مدعایند و با دلیل خاص نمی‌توان مدعای عام را اثبات نمود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۴)، زیرا این‌گونه استدلال‌ها اثبات‌کنندهٔ اتحاد نفس ناطقه با قوای فاقد علم و ادراک مانند اعضای جسمانی نیست.

**نقد:** همان‌گونه که اشاره شد، قاعدهٔ مورد بحث دو معنا دارد که طی آن نفس ناطقه در مقام ذات خویش ادراک‌کنندهٔ تمام ادراکات قوای مادون است و دیگر این‌که، تمام قوی مراتب نازل نفس ناطقه می‌باشد. نفس ناطقه در مقام ذات خویش ادراکات کلی مانند مفاهیم کلی دارد و ادراکات و تحریکات سایر قوا نیز مستند به نفس ناطقه‌اند. بنابراین قاعدهٔ مورد بحث اخص از مدعا نیست و تمام ادراکات و تحریکات قوای نفس ناطقه مستند به آن است.

۳. این قاعده با قاعدهٔ الواحد سازگار نیست و در تناقض می‌باشد. توضیح این‌که طبق قاعدهٔ الواحد از واحد بسیط حقیقی که هیچ گونه کثرتی ندارد، صرفاً یک موجود در مرتبهٔ نخستین صادر می‌شود. با نظر به این‌که نفس نیز واحد بسیط است، در صورتی که قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» پذیرفته شود، وجود بسیط دارای افعال و آثار مختلف و متفاوت می‌گردد، حال آن‌که چنین امری با قاعدهٔ الواحد سازگار نیست. در صورتی که ادعا گردد، مجرای قاعدهٔ الواحد صرفاً واجب‌الوجود و وجود بسیط محض است، دیگر نفس واحد نخواهد بود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۵-۱۰۶) و در این صورت، قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» به‌طور کلی نقض

می‌شود و دچار خدشه می‌گردد. نتیجه این‌که پذیرش قاعدهٔ الواحد منجر به بی‌اعتباری قاعدهٔ مورد بحث، از اساس و مفهوم بنیادین آن یعنی مفهوم وحدت می‌گردد.

■ **نقد:** واحد معانی متعددی دارد که در قسمت واحد و کثیر از امور عامهٔ مباحث فلسفی از آن بحث می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۸۴). یکی از معانی واحد، واحد حقهٔ حقیقی است که مصداق واحد هیچ گونه کثرتی اعم از خارجی یا ذهنی ندارد. صرفاً واجب‌الوجود واحد حقهٔ حقیقی است و سایر موجودات چنین وحدتی ندارند، زیرا مرکب از ماهیت و وجود و یا همچنین مرکب از ماده و صورت‌اند و در نتیجه، واحد حقهٔ حقیقی یا بسیط محض یعنی بدون هیچ گونه کثرتی نیستند. اما واحد حقهٔ حقیقی یا بسیط معنای دیگر نیز دارد و آن واحد حقهٔ حقیقی ظلّی در مقابل اصلی (واجب‌الوجود) است.

> واجب‌الوجود واحد است به وحدت حقیقیهٔ حقهٔ اصلیه و وجودهای دیگر به وحدت حقیقیهٔ حقهٔ ظلّیه واحد هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص. ۱۴۶).

قاعدهٔ الواحد صرفاً در مورد واحد بسیط محض یعنی حقهٔ حقیقی اصلی جریان دارد و در مورد سایر وحدات جریان نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۲۳۵)، زیرا سایر انواع وحدت در هر حال دارای گونه‌ای هستند که صدور کثرت از آن‌ها ممکن می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: «إنّ قولهم "إنّ الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد" مختص بالواحد من جمیع الجهات» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص.۶۴۶).

مشخص است که قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» در مورد نفس ناطقه می‌باشد و وحدت آن، حقهٔ حقیقی ظلی و یا وحدت عددی(واحد بالعدد) است:

> در باب نفس و قوای نفس و آثار نفس، ملاصدرا... نوعی وحدت شخصیه قائل است. نفس در عین این‌که یک شخص واحد است، ذی‌مراتب است و بعضی مراتبش تقدم بر بعضی دیگر دارند (مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۱۱، ص. ۵۱۸).

در نتیجه، مجرای قاعدهٔ الواحد با قاعدهٔ مورد بحث هیچ ارتباطی ندارد.

### ۳. نظریهٔ فیاضی در مورد رابطهٔ نفس ناطقه با قوای آن

در قسمت قبل، اشکالات فیاضی به قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» بررسی نقادانه شد. از این جهت، نظریهٔ اختصاصی ایشان در مورد رابطهٔ نفس ناطقه با قوا نیز بررسی می‌گردد.

فیاضی در مورد رابطهٔ نفس ناطقه با قوای آن چنین بیان می‌دارد: حقیقت انسان دارای دو نفس انسانی و نباتی است، زیرا انسان از روح و بدن ترکیب یافته است و روح موجود مجرد، آگاه و دارای توانایی است و همگیِ کارکردهای ادراکی و تحریکیِ انسان به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین قوایی که در امور اختیاری انسان کاربرد دارند به عین وجود نفس موجود هستند و به‌گونهٔ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، اتحاد وجودی با نفس ناطقه دارند. ولی قوای طبیعی و نباتی از شئون اختیاری انسان نیستند و لذا هیچ گونه اتحادی با نفس ناطقه ندارند، بلکه آن‌ها از شئون و قوای بدن یا همان جسم نامی هستند. هرچند بدن مخلوق خداوند می‌باشد، ولی خداوند آن را مسخّر روح قرار داده و روح بر آن ولایت تکوینی دارد. در نتیجه، بدن کاملاً در تحت اختیار روح و فرمان‌بردار آن است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۸).

می‌توان اشکالات ذیل را به نظریهٔ فیاضی در این زمینه وارد دانست:

الف) فیاضی در تبیین نظریه‌اش مدعی شده است که انسان دو نفس انسانی و نباتی دارد. ولی سؤال این است که نفس حیوانی یا مرتبهٔ خیال چه جایگاهی در این نظریه دارد؟ مسلم است که انسان دارای ادراکات جزئی است که ادراک‌کنندهٔ آنْ نفس نباتی به دلیل علم نداشتن و نفس ناطقه به دلیل مدرِک کلیات بودن، نیست. در نتیجه، ادراک‌کنندهٔ آن مرتبه‌ای نفس حیوانی یا قوهٔ خیال است که جایگاه آن در نظریهٔ فیاضی مشخص نیست. بعد از بیان نظریهٔ فوق، فیاضی سؤال یا اشکالی بدین شرح مطرح می‌کند: اگر انسان دو نفس نباتی و انسانی دارد، آثار نفس حیوانی را به کدام یک می‌توان نسبت داد؟ (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۸). این اشکال بدون هیچ پاسخی رها می‌شود و مشخص نیست نفس حیوانی در تبیین نظریهٔ فوق چه جایگاهی دارد.

ب) فیاضی در نظریهٔ خویش مدعی است که قوای نباتی و طبیعی از شئون نفس ناطقه نیستند. ازاین‌رو سؤال این است که چه رابطه‌ای میان این قوا با نفس ناطقه برقرار هست؟ اگر قوای نباتی قوای نفس ناطقه‌اند و از شئون آن نیز نیستند، پس چگونه نفس ناطقه برخی از افعالش را به‌واسطهٔ آن‌ها انجام می‌دهد؟ نفس ناطقه برخی از افعال جسمانی مانند غذا خوردن، راه رفتن و... انجام می‌دهد. مشخص است که فاعل مباشر این افعال نفس ناطقه نیست، زیرا مجرد از ماده است و موجود مجرد فاعل مباشر افعال جسمانی و مادی نیست.

بنابراین با نظر به این‌که قوای نباتی از شئون نفس ناطقه نیستند، نفس چگونه این‌گونه افعال را انجام می‌دهد؟

ج) فیاضی مدعی است قوایی که در امور اختیاری انسان کاربرد دارند، به عین وجود نفس موجود هستند. مقصود از چنین قوایی مشخص نیست که دقیقاً کدام‌اند؟ همچنین مقصود از اختیار داشتن نفس ناطقه به قوا نیز مشخص نشده است. نفس ناطقه برخی از قوا مثل برخی از اعضای جسمانی را به‌گونهٔ ارادی به کار می‌برد، ولی تعلق داشتن نفس ناطقه به آن‌ها ارادی و اختیاری نیست، بلکه ذاتی است.

## نتیجه‌گیری

قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کلّ القوی» یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی حکمت متعالیه در قسمت علم‌النفس می‌باشد که طی آن تبیین می‌گردد حقیقت انسانی وجود واحد مشککی است و با حرکت جوهری به‌تدریج مراتب کمال و فعلیت را طی می‌نماید تا این‌که به فعلیت محض برسد. این قاعده دو معنا در حکمت متعالیه دارد: نفس ناطقه واجد همهٔ کمالات قوای حیوانی و نباتی به‌گونهٔ وحدت و بساطت است و این‌که قوای مذکور مراتب نازل‌تر حقیقت انسانی‌اند. اشکالات و انتقادات غلامرضا فیاضی به این قاعده عمدتاً مبتنی بر آن است که نفس ناطقه نسبت به افعال برخی از قوا علم ندارد و دیگر این‌که پذیرش این قاعده منجر به اجتماع نقیضین می‌گردد. در پژوهش حاضر اثبات شد که این اشکالاتْ ناشی از غفلت از دو مقام داشتن قاعدهٔ مورد بحث است و تناقض نیز در صورتی لازم می‌آید که نفس ناطقه در یک مقام مجرد و مادی، هر دو باشد، حال آن‌که هر یک از قوا در عین وحدت تشکیکی، مراتب حقیقت واحد انسانی هستند.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این مقاله حامی مالی نداشته است.

### مشارکت نویسندگان

همهٔ نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخهٔ بازبینی‌شده، ویرایش‌شده و... مشارکت داشته‌اند.

**اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش**

نویسندگان در نگارش این مقاله به هیچ عنوان از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نکرده‌اند.

**تعارض منافع**

نویسندگان اعلام می‌دارند که هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

**پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همهٔ آن‌هاست.

**بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها**

داده‌های اولیهٔ این مقاله در کتاب‌های ملاصدرا و کتاب علم‌النفس فلسفی نوشتهٔ غلامرضا فیاضی دسترس‌پذیر است و برای دسترسی به آن می‌توان به سایت کتابخانهٔ نور و نرم‌افزارهای آن مراجعه نمود.

## فهرست منابع


۱.آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱ش). **شرح بر زاد المسافر ملاصدرا**. قم: بوستان کتاب.

۲.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷ق). **النفس من کتاب الشفاء**، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: مرکز الإعلام الإسلامی.

۳.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ق). **الإلهیات من کتاب الشفاء**، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: مرکز الإعلام الإسلامی.

۴.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). **النجاة من الغرق فی بحر الضلال**، (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۵.ارسطو. (۱۳۶۶ش). **دربارهٔ نفس**، (ترجمهٔ علی‌مراد داودی). تهران: حکمت.

۶.الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۶۳ش). **حکمت الهی عام و خاص**. تهران: اسلامی.

۷.حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ش). **شرح فارسی الأسفار الأربعة**. قم: بوستان کتاب.

۸.عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹ش). **خطوط کلی حکمت متعالیه**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۹.فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۳ش). **علم النفس فلسفی**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۰.کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸ش). **تاریخ فلسفهٔ یونان و روم**، (ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۱.زنوزی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). **لمعات إلهیة**، (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

۱۲.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸ق). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۳.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۲ش). **تعلیقه شرح حکمة الإشراق**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۴.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الاثیریة**. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

۱۵.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۶.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). **المبدأ و المعاد**، بی‌جا: بی‌نا.

۱۸.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ش). **کسر أصنام الجاهلیة**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۹.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲ش). **شرح و تعلیقهٔ صدر المتألهین بر الهیات شفا**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۲۰.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). **منطق نوین**، (ترجمهٔ عبدالحسین مشکوةالدینی). تهران: آگاه.
۲۱.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش). **تفسیر القرآن الکریم**، (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۲۲.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ش). **مجموعه رسائل فلسفی**. تهران: حکمت.
۲۳.مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، تهران: صدرا.

## Resources


1.Aristotle (1987). ***Dar bāreh-ye nafs*** (On the soul) (ʿA. M. Dāvūdī, Trans.). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]

2.Āshtiyānī, S. J. al-D. (2002). ***Sharḥ bar Asfār-e Mullā Ṣadrā*** (Commentary on the Travels of Mullā Ṣadrā). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]

3.Copleston, F. (2009). ***Tārīkh-e falsafeh-ye Yūnān va Rūm*** (History of Greek and Roman philosophy) (S. J. al-D. Mujtabawī, Trans.). Tehran: ʿElmī va Farhangī. [In Persian]

4.Elāhī Qumsheh'ī, M. (1984). ***Ḥikmat-e elāhī-ye ʿāmm va khāṣṣ*** (General and specific divine wisdom). Tehran: Islāmī. [In Persian]

5.Fayyāḍī, Gh. al-R. (2014). ***Ravān-shenāsī-ye falsafī*** (Philosophical psychology). Qom: Muʾassaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]

6.Ḥasan-zādeh Āmulī, Ḥ. (2008). ***Sharḥ-e Fārsī-ye Asfār-e arbaʿah*** (Persian commentary on the Four Travels). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]

7.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ʿA. (1996). ***Al-Nafs min kitāb al-Shifāʾ*** (The soul from the Book of Healing) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Markaz-e Eṭṭilāʿāt va Madārek-e Eslāmī. [In Arabic]

8.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ʿA. (1997). ***Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-Shifāʾ*** (Metaphysics from the Book of Healing) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Markaz-e Eṭṭilāʿāt va Madārek-e Eslāmī. [In Arabic]

9.Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. ibn ʿA. (2000). ***Al-Najāh min al-gharaq fī baḥr al-ḍalālāt*** (Deliverance from drowning in the sea of misguidance) (M. T. Dānish-pazhūh, Ed.). Tehran: The University of Tehran. [In Arabic]

10.Muṭahharī, M. (1997). ***Majmūʿeh-ye āthār-e ustād Shahīd Muṭahharī*** (Collected works of Master Shahid Muṭahharī). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

11.ʿObūdiyyat, ʿA. al-R. (2010). ***Sīmā-ye falsafeh-ye mutaʿāliyeh*** (Outlines of Transcendental Wisdom). Qom: Muʾassaseh-ye Āmūzishī va Pazhūhishī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]

12.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1981). ***Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah*** (Divine witnesses concerning the paths of spiritual wayfaring). Tehran: Dāneshgāhī. [In Arabic]

13.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1983). ***Manṭeq-e nowīn*** (Modern logic) (ʿA. al-Ḥ. Mishkāt al-Dīnī, Trans.). Tehran: Āgāh. [In Persian]

14.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1984a). ***Mafātīḥ al-ghayb*** (Keys to the unseen). Tehran: Muʾassaseh-ye Muṭāleʿāt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]

15.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1984b). ***Sharḥ al-hidāyah-ye al-athīriyyah*** (Commentary on the Athīrian Guidance). Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. [In Arabic]

16.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1987). ***Tafsīr al-Qurʾān al-karīm*** (Commentary on the noble Qurʾān) (M. Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]

17.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1989). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

18.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (1996). ***Majmūʿeh-ye rasāʾel-e falsafī*** (Collection of philosophical treatises). Tehran: Ḥekmat. [In Arabic]

19.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2002). ***Kasr aṣnām al-jāhiliyyah*** (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

20.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2003). ***Sharḥ va taʿlīqah-ye Ṣadr al-Mutȧallihīn bar Ilāhiyyāt-i Shifā*** (Explanation and commentary of Ṣadr al-Mutȧallihīn on the Metaphysics of the Shifāʾ). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

21.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (2013). ***Sharḥ bar Sharḥ-e Ḥekmat al-ishrāq*** (Commentary on the Commentary of the Philosophy of Illumination). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]

22.Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. ibn I. (n.d.). ***Al-Mabdȧ wa al-maʿād*** (The origin and the return). [n.p.]. [In Arabic]

23.Zanūzī, ʿA. (2002). ***Lumʿāt al-ilāhiyyah*** (The flashes of divinity) (S. J. al-D. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Muʾassaseh-ye Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Persian]

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# An Analysis of the Arguments for Demonstrating Divine Power and Free Will in the Philosophical Kalām of the Later Ḥilla School of Imāmī Theology

Ḥamīd ʿAṭāʾī Naẓarī [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Theology, Research Institute of Theology and Family, Islamic Sciences and Culture Academy, Isfahan, Iran. Email: h.ataee@isca.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 21 November 2025
Revised: 19 Desember 2025
Accepted: 23 Desember 2025
Available Online: 1 February 2026

**Keywords:**
God, power, free will, volition, philosophical kalām, Imāmī kalām, Later Ḥilla School.

## Abstract

*Compared with attributes such as divine knowledge and will, which have been examined from multiple perspectives, the attribute of divine power (qudrah) has received relatively limited scholarly attention. Accordingly, clarifying theologians' views and proofs regarding the definition and demonstration of divine power remains a significant research priority in the field of Islamic kalām. The present study employs a historical-analytical method to compile, explicate, and analyse the various positions and arguments advanced by Imāmī theologians during the formation and development of philosophical kalām from the seventh to the eleventh centuries AH, with particular emphasis on the theologians of the Later Ḥilla School, concerning divine power and free will (volition). The findings indicate that, across the works of these theologians, seven arguments are presented for establishing God's power in the sense of His being a capable, volitional agent. Among these, one argument is scriptural, while the remaining six are purely rational. One argument addresses the negation of extrinsic compulsion imposed on God, whereas the other six establish God's capable volition by refuting intrinsic compulsion. Furthermore, among the five rational arguments concerned with negating intrinsic compulsion, one demonstrates God's volitional capability without reference to created entities, considering it solely as one of His attributes of perfection. The other four arguments appeal to certain attributes of creatures—namely temporal origination (ḥudūth), order (naẓm) and, perfection (itqān), change and transformation, and the capacity for non-existence—to establish divine power.*

**Cite this article:** ʿAṭāʾī Naẓarī, H. (2026). An Analysis of the Arguments for Demonstrating Divine Power and Free Will in the Philosophical Kalām of the Later Ḥilla School of Imāmī Theology. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 337-374. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7809.1679

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

# Extended Abstract

## Introduction

In comparison with attributes such as divine knowledge and will, which have been examined from various perspectives, the attribute of divine power has received relatively limited scholarly attention. Consequently, clarifying the views and arguments of theologians concerning the definition and demonstration of divine power remains a significant research priority in the field of Islamic kalām. To date, the positions and arguments advanced by theologians of the philosophical kalām tradition regarding divine power have not been subjected to a comprehensive and systematic investigation. To the best of our knowledge, no exhaustive scholarly study has yet appeared that surveys, through a thorough examination of the kalām works of these theologians, the full range of arguments they employed to establish divine power.

The present article therefore collects, explicates, evaluates, and analyses the diverse views and arguments presented by Imāmī theologians with respect to divine power and volition during the formative period of philosophical kalām. In this study, the Imāmī philosophical kalām school—founded by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672 AH) and his students in the city of Ḥilla, most notably ʿAllāma al-Ḥillī (d. 726 AH), and continued until the Safavid era—is designated as the "Later Ḥilla School." From a chronological perspective, the present research examines Imāmī kalām sources from the seventh to the eleventh centuries AH and explicates and analyses the arguments presented in these works for establishing divine power.

## Method

This study employs a historical-analytical research method to compile, explicate, and analyse the various positions and arguments proposed by Imāmī theologians during the period of Imāmī philosophical kalām, spanning the seventh to the eleventh centuries AH, with respect to divine power and volition. To this end, all major extant kalām works produced by Imāmī theologians in this period were examined in chronological order. The arguments articulated in these works for establishing divine power were systematically identified, described, and critically assessed.

## Findings

According to the various definitions of the attribute of power advanced by the theologians of the Later Ḥilla School, divine power is synonymous with God's being volitional (mukhtār). On this basis, from the perspective of theologians adhering to the philosophical kalām tradition, establishing the attribute of power for God is equivalent to establishing the attribute of volition for Him.

An examination of the kalām texts of the Later Ḥilla School indicates that the most prominent and widely employed argument for establishing that God is powerful—un-

derstood as being volitional in performing actions and free from any necessity either to act or to refrain from acting—rests on the temporal origination (al-ḥudūth al-zamānī) of the world. In other words, for these theologians, the proof of divine power is grounded in the acceptance of the world's temporal origination. The argument may be summarised as follows: If God were not a capable volitional agent—that is, if He were a necessitated and compelled agent (fāʿil mūjab)—then the act of such an agent, proceeding from the requirements of its essence and belonging to the concomitants of that essence, would always accompany the agent and could neither be posterior to it nor separable from it. Consequently, the issuance of action from God would be necessary and unavoidable. In that case, either God's act—that is, the world—would have to be eternal like God Himself, or God would have to be originated like the world. Yet it has been established, first, that the world is not eternal but temporally originated, and second, that God is eternal and not originated. Therefore, God is not a necessitated and compelled agent; rather, He is a capable volitional agent.

Another argument that appears in several kalām works of the Later Ḥilla School for establishing God's power is a reductio ad absurdum argument. This argument seeks to refute the assumption that God is a necessitated and non-volitional agent and thereby to establish His capability and volition. As far as is known, this line of reasoning does not appear in Imāmī kalām texts prior to the seventh century AH and seems, within the Imāmī tradition, to have been articulated for the first time by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. Unlike the previous argument, this proof does not rely on the temporal origination of the world. Instead, it emphasises that if God were a necessitated and compelled agent, then the annihilation of any originated being or entity in the world would entail the annihilation of God Himself—a consequence that is manifestly false. Hence, God cannot be a necessitated and compelled agent and must therefore be a capable volitional agent.

Both arguments underscore that, if God were necessitated and compelled, then—on the basis of the principle of necessary existential entailment between a necessitated (non-volitional) cause and its effect and act—the eternity of God would entail the eternity of originated beings, and the annihilation of originated beings would entail the annihilation of God, the Necessary Being. Since none of these consequences is acceptable, the assumption that God is necessitated and compelled is untenable, and the attributes of power and volition are thereby established for Him.

Building on these two arguments and relying on the same principle of necessary entailment between a necessitated (non-volitional) cause and its effect in certain respects, some theologians advanced new arguments for God's being a capable volitional agent. These arguments are grounded in other shared features between a necessitated cause and its effect, namely persistence and permanence, on the one hand, and change and transformation, on the other. In these new formulations, it is argued that, were God necessitated and compelled, the ontological permanence of God would require the permanence of created beings, while the change and transformation of created beings would require change and transformation in God. Since neither the permanence of created beings nor change in God is acceptable, the hypothesis of God's being non-volitional is thereby refuted.

## Conclusion

This study demonstrates that, in the works of these theologians, a total of seven arguments are advanced to establish divine power in the sense of God's being a capable volitional agent. Among these, one argument is scriptural, while the remaining six are purely rational. One argument addresses the negation of extrinsic compulsion imposed on God, whereas the other six establish God's capable volition by refuting intrinsic compulsion. Furthermore, among the five rational arguments concerned with negating intrinsic compulsion, one demonstrates God's volitional capability without reference to created entities, considering it solely as one of His attributes of perfection. The other four arguments appeal to certain attributes of creatures—namely temporal origination (ḥudūth), order (naẓm) and, perfection (itqān), change and transformation, and the capacity for non-existence—to establish divine power.

### *Author Contributions*

The author is the sole author of this article and conducted all research and writing independently.

### *Data Availability Statement*

This research is based exclusively on published philosophical and theological sources. No new empirical data were generated. All sources are fully cited in the reference list.


### *Acknowledgements*

The author thanks the journal's reviewers and editorial board for their evaluation and constructive comments.


### *Ethical Considerations*

The author affirms that, in writing this article, he has avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct, and that he has observed scholarly fidelity in representing the views of the theologians discussed.


### *Funding*

This research received no specific financial support from public, commercial, or non-profit funding bodies.


### *Conflict of Interest*

The author declares that there is no conflict of interest in the writing of this article.

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

No artificial intelligence tools were used in the preparation or writing of this article. The author takes full responsibility for all content, analyses, and conclusions presented herein.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# تحلیل براهین اثبات قدرت و اختیار الهی در کلام فلسفیِ مکتب حلّهٔ متأخر امامیه

حمید عطائی نظری [1]

۱. نویسندهٔ مسئول، استادیار، گروه الهیات تطبیقی، پژوهشکدهٔ الهیات و خانواده، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اصفهان، ایران. رایانامه: h.ataee@isca.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۲
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲

**کلیدواژه‌ها**

خدا، قدرت، اختیار، کلام فلسفی، کلام امامیّه، مکتب حلّهٔ متأخّر.

## چکیده

در مقایسه با اوصافی چون «علم» و «ارادهٔ» الهی که تاکنون از جوانب مختلف بررسی شده، دربارهٔ وصف «قدرت» خدا تحقیقات کمتری به انجام رسیده است. ازاین‌رو، توضیح دیدگاه‌ها و ادلهٔ متکلمان در خصوص چگونگی تعریف و اثبات قادریت الهی همچنان در شمار اولویت‌های پژوهشی در حوزهٔ کلام اسلامی به شمار می‌آید. در همین راستا، در مقالهٔ حاضر با استفاده از روش تحقیق تاریخی ـ تحلیلی نظرگاه‌ها و براهین گوناگونی که متکلمان امامیه در دورهٔ تکوین و تکامل کلام فلسفی طی قرون هفتم تا یازدهم هجری، و به‌طور خاص متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر، در خصوص قدرت و اختیار الهی مطرح نموده‌اند، تدوین و تشریح و تحلیل می‌شود. این جستار نمودار آن است که در آثار این متکلمان، در مجموع، هفت استدلال به‌منظور اثبات قادریت خداوند به معنای قادرِ مختار بودنِ او ارائه شده است که از میان آن‌ها یک استدلال، نقلی و سایر دلایل، عقلیِ محض‌اند. از این هفت استدلال، یک دلیل، به نفی جبر برون‌ذاتی از خداوند می‌پردازد، ولی شش دلیل دیگر با نفی جبر درون‌ذاتی از خدا، قادرِ مختار بودنِ او را اثبات می‌کنند. همچنین، از میان پنج استدلال عقلیِ ناظر به نفی جبر درون‌ذاتی، یک استدلال، قادرِ مختار بودنِ خدا را بدون استناد به موجودات عالَم و صرفاً به‌عنوان یکی از صفات کمالی او اثبات می‌کند، درحالی‌که در چهار استدلال دیگر با استناد به برخی از صفات مخلوقات یعنی حدوث، نظم و اتقان، تغییر و تحول، و نیز عدم‌پذیری، قادریت الهی نشان داده می‌شود.

**استناد:** عطائی نظری، حمید. (۱۴۰۵). تحلیل براهین اثبات قدرت و اختیار الهی در کلام فلسفیِ مکتب حلّهٔ متأخر امامیه. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۳۳۷-۳۷۴.
https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7809.1679

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

**مقدمه**

یکی از اوصاف اصلی و ذاتیِ خداوند «قدرت» اوست. متکلمان مسلمان در ادوار و مکاتب مختلف کوشیده‌اند با رویکردهای متفاوت به تبیین و تحلیل این وصف در خداوند بپردازند و دلایل گوناگونی را برای اثبات آن اقامه کنند. تاکنون آرا و استدلال‌های متکلمانِ امامیه در خصوص وصف «قدرت» الهی چندان که بایسته است واکاوی نشده است. ازاین‌رو، توضیح و تشریح انظار و ادلهٔ متکلمان در باب چگونگی تعریف و اثبات قادریت الهی همچنان در شمار مسائل قابل تحقیق در حوزهٔ کلام اسلامی و امامی قرار دارد. در مقالهٔ حاضر دیدگاه‌ها و براهین گوناگونی که متکلمان امامیه در دورهٔ تکوین و تکامل کلام فلسفی در خصوص قدرت و اختیار الهی مطرح نموده‌اند گردآوری و تبیین و ارزیابی می‌شود. پیش از این، نظرگاه‌ها و برهان‌های متکلمانِ پیرو مکتب کلام فلسفی در این موضوع، مورد تحقیق و تدقیقِ فراگیر قرار نگرفته است و تا آن‌جا که دانسته است، هیچ جستار پژوهشیِ جامعی که با تتبع در میراث کلامیِ این متکلمان، انواع استدلال‌های آنان را برای اثبات قدرت الهی بررسیده باشد، انتشار نیافته است. نظر به این‌که تعالیم و براهین متکلمانِ امامیِ یادشده در موضوع قدرت و اختیار الهی درخور بررسی و واجد اهمیت بسیار است، فراهم آوردن پژوهشی تا حد مقدور کامل که استدلال‌های گوناگون این متکلمان را بر اساس منابع دست اولِ بازمانده از آنان بازشناسد و بازنماید، ضروری می‌نماید.

قبل از آن‌که ادلهٔ مطرح برای اثبات قادریت خدا در آثار متکلمان مکتب کلام فلسفی تبیین و بررسی شود، یادآوری دو نکته در این بحث ضرورت دارد. نخست آن‌که، به دلیل تعدد مکاتب کلامی امامیه در طول تاریخ که بحث و فحص در تمام منابع و مواریث آن‌ها بسیار فراتر از مجال حاضر است، گریز و گزیری از محدود کردن دامنهٔ تحقیق کنونی نیست. ازاین‌رو جستار فعلی تنها عهده‌دار بررسی ادلهٔ اثبات قدرت و اختیار خداوند در مکتب کلام فلسفی امامیه است و بحث در باب این موضوع در سایر مکاتب کلامی موکول است به مجالی دیگر. چنان‌که معروف است، مکتب کلام فلسفیِ امامیه به دست نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ق) و شاگردانش در شهر حلّه، به‌ویژه علامهٔ حلی (م. ۷۲۶ق) تأسیس شد و با فراز و فرودهایی، تا دورهٔ صفویه استمرار یافت. در این نوشتار، از این مکتب با عنوان «مکتب حلّهٔ متأخر» یاد می‌شود. بنابراین، به‌لحاظ زمانی، پژوهش پیشِ‌رو منابع و مصادر کلامی امامیه را طی قرون

هفتم تا یازدهم هجری می‌کاود و ادلهٔ مطرح در این آثار در خصوص اثبات قادریت خدا را گردآوری و تبیین و ارزیابی می‌کند.

نکتهٔ دوم این‌که، بر اساس تعاریف مختلفِ متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر از صفت «قدرت» در خداوند، قادریت خداوند مترادف است با «مختار» بودنِ او. برای نمونه، تعریف قادر به «کسی که انجام فعل و عدم انجام فعل برای او ممکن است و می‌تواند میان فعل و ترک فعل انتخاب کند» (طوسی، ۱۴۴۰، ص. ۴۹۴، ۵۰۴؛ حلی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۲) یا تعریف آن به «کسی که فعل از او در اثر اراده و داعی و قصد صادر شود» (طوسی، ۱۴۱۳، ص. ۳۹) وصف قادر را در ترادف با «مختار» و در برابر فاعل «موجَب» و غیرمختار قرار می‌دهد. بر این اساس، از منظر متکلمانِ پیرو مکتب کلام فلسفی، اثبات وصف «قدرت» برای خداوند برابر است با اثبات وصف «اختیار» برای او.

اینک با لحاظ نکتهٔ اخیر، به توضیح و سنجش استدلال‌های مهمی که در نگاشته‌های متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر برای اثبات قادرِ مختار بودنِ خداوند ارائه شده است می‌پردازیم.

### ۱. استدلال نخست

بررسی متون کلامی متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر نمودار آن است که در این مکتب نیز مهم‌ترین و معروف‌ترین دلیل برای اثبات قادر بودن خداوند، به معنای مختار بودن او در انجام افعال و سلب ضرورت انجام افعال یا ترک آن‌ها از ذات وی، استناد به حادث بودن عالَم است، یعنی از منظر این متکلمان هم اثبات قادریت خدا مبتنی است بر پذیرش حدوث زمانی عالم. خلاصهٔ این استدلال چنین است که اگر خدا قادر مختار نباشد، یعنی فاعل موجَب و مجبور باشد، آن‌گاه چون فعل فاعل موجَب به‌مقتضای ذات او و از لوازم ذاتش است و ازاین‌رو همواره ملازم و مقارن با فاعل است و متأخر و منفکّ از آن نیست، لازم می‌آید صدور فعل از خدا واجب و ضروری باشد. در این صورت، یا باید فعل خداوند یعنی عالَم نیز همچون خودش قدیم و ازلی باشد، یا این‌که خداوند همچون عالَم، حادث باشد، درحالی‌که ثابت شده است که اولاً عالَم قدیم نیست، بلکه حادث زمانی است؛ ثانیاً خداوند قدیم و ازلی است و حادث نیست. استدلال یادشده، در بسیاری از آثار متکلمان امامی مکتب حلّهٔ متأخر و پس از آن (طوسی، ۱۴۱۳، ص. ۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص. ۱۹۱؛ حلّی، ۱۴۱۳، ص. ۲۵۰؛ حلی، ۱۴۲۲، ص. ۳۹۳؛ حلی، ۱۴۴۵، ص. ۲۸۸؛ حلی، ۱۴۳۰، ص. ۵۲۲؛ حلی، بی‌تا، ص. ۳۷؛ حلی، ۱۳۳۷، ص. ۲۲۹؛ فخرالمحققین حلی، ۱۴۳۸، ص. ۵۳؛ اعرج، ۱۴۴۱، ص. ۵۶؛ عُبَیدلی، ۲۰۲۰، ج. ۲،

ص. ۲۷ـ۲۸؛ سُیُوری، ۱۴۳۳، ص. ۲۴۹؛ سُیُوری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۶؛ جرجانی، ۱۴۰۳، ص. ۶۶؛ مکی، ۱۴۳۰، ج. ۱۸، ص. ۶۳؛ کَفعَمی، ۱۴۳۰، ص. ۶۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۳۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۱) و همین‌طور در تألیفات متکلمان اشعری (رازی، ۱۳۷۸، ص. ۳۷۳؛ رازی، ۱۴۳۳، ص. ۶۳؛ بیضاوی، ۲۰۰۷، ص. ۱۷۷) با عبارات و مقدمات گوناگونی مطرح شده است و می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد:

آ) اگر خدا قادر مختار نباشد، حتماً موجَب است.

ب) اگر خدا موجَب باشد، عالَم باید قدیم باشد، زیرا صدور عالَم از خدا یا متوقف است بر شرطی غیر از خود خدا یا متوقف نیست. اگر متوقف باشد بر شرطی، آن‌گاه این شرط یا حادث است یا قدیم. اگر حادث باشد، نیازمند علت است و این علت هم اگر حادث باشد باز محتاج به علتی دیگر است و چنانچه این سلسله به علتی قدیم ختم نشود، تسلسل پیش می‌آید که مُحال است. اما اگر صدور عالَم از خدا، یا متوقف بر شرطی قدیم باشد یا اصلاً متوقف بر شرطی نباشد، آن‌گاه لازم می‌آید که عالَم قدیم باشد، زیرا علتِ عالَم قدیم است، و با تحقق علت تامه تحقق معلول نیز واجب است و در نتیجه، معلولِ علتِ قدیمِ غیرمختار باید همچون علتش قدیم باشد.

ج) اما عالَم قدیم نیست، بلکه حادث است.

د) پس خدا موجَب نیست.

در نتیجه: خدا قادرِ مختار است (سُیُوری، ۱۳۹۲، ص. ۸۴؛ سُیُوری، ۱۴۰۵، ص. ۱۸۴).

گذشته از این تقریر معروف و رایج از استدلال به حدوث زمانی عالَم بر قادرِ مختار بودنِ خداوند، گاه برخی از متکلمان تقریرهای متفاوت دیگری بر همین مبنا ارائه کرده‌اند که در نهایت، بازگشتِ آن‌ها به همان تقریر معروف است. برای نمونه، در رساله‌ای که به‌اشتباه به شیخ طوسی انتساب یافته است، نویسنده برای اثبات قادرِ مختار بودن خداوند ـ به این معنا که «اگر بخواهد کاری را انجام دهد، کار از او صادر شود، و اگر بخواهد فعلی را ترک کند، فعل از او صادر نشود» ـ این‌گونه استدلال نموده است که: خدا عالَم را در وقت خاص و معیّنی آفریده است و در سایر اوقات خلق نکرده، با این‌که آفرینش آن در دیگر اوقات هم برایش ممکن بوده است، پس خداوند قادر مختار است، زیرا اِحداث و ایجاد عالَم را در وقتی خاص اراده کرده و انجام داده، و در سایر اوقات اراده نکرده و ترک نموده است، یعنی خلقت و عدم خلقت عالَم، هر دو برای خدا ممکن بوده است (طوسی، ۱۴۰۳، ص. ۹۴؛ بحرانی، ۱۴۳۵، ص. ۲۱۴).

چنان‌که ملاحظه شد، استدلال‌ها و تقریرهای پیشگفته مبتنی است بر پذیرش حدوث زمانی عالَم، که می‌دانیم مسئله‌ای غامض و محل منازعه و مجادلهٔ متکلمان با فلاسفه بوده است و غالب حکما منکر آن بوده‌اند. به همین جهت، برخی از متکلمان کوشیده‌اند استدلال خویش از طریق استناد به حدوث را به صورتی تقریر کنند که دیگرْ منوط به اثبات و پذیرش حدوث عالَم نباشد. در این تقریرِ جدید، به‌جای استدلال به خصوص حادث بودن عالَم، به حادث بودنِ همهٔ حوادث زمانی یا حدوث ممکناتِ مخلوق خدا استناد شده است و حدوث آن‌ها دلیلی بر قادرِ مختار بودن خداوند معرفی گردیده است. در یکی از تقریرهای این نوع استدلال گفته شده است که: اگر خداوند فاعل موجَب باشد، آنگاه چون فعل و اثر (معلول) فاعل موجَب هیچ گاه از آن جدا نیست، لازم می‌آید که همهٔ ممکنات یا مخلوقاتِ حادثِ او مثل خودش قدیم باشند، اما معلوم است که قدیم بودنِ موجوداتِ حادث مُحال است. بنابراین، خدا فاعل موجَب نیست، بلکه قادرِ مختار است ([منسوب به] فخرالمحققین حلی، ۱۴۱۳، ص. ۲۲؛ نیز نک: ابن‌ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۳۴، ج. ۲، ص. ۵۴۰؛ طوسی، ۱۳۳۵، ص. ۱۶). استدلال مورد بحث را می‌توان به‌صورت زیر بازنمود:

آ) اگر خداوند فاعل غیرمختار باشد، آنگاه یا اثرگذاری او در عالَم مشروط است به چیز دیگری یا مشروط نیست.

ب) اگر مشروط نباشد، آنگاه لازم می‌آید که موجودات حادث زمانی، قدیم باشند، که چنین لازمه‌ای آشکارا باطل است.

ج) اگر مشروط باشد، آنگاه چنانچه این شرطْ امری قدیم باشد، باز قدیم بودنِ موجودات حادث زمانی لازم می‌آید که باطل است. اما اگر این شرطْ موجودی حادث باشد و در سلسلهٔ علل خود به موجود قدیم منتهی نشود، تسلسل حوادث نامتناهی پیش می‌آید که باطل است.

در نتیجه: خداوند فاعل غیرمختار نیست، یعنی قادر و مختار است (مُیُوری، ۱۳۹۲، ص. ۸۵).

در برخی از تقریرهای دیگرِ این نوع استدلال اعتراف به وجود حتی یک حادث در عالَم، هر موجودی که باشد، مقدمهٔ اثبات قادر مختار بودن خداوند قرار گرفته است، زیرا آن حادث به‌نحوی در سلسلهٔ علل خود به خداوندِ قدیم منتهی می‌شود و در این حال، اگر خدا فاعل موجَب بود، آنگاه چون اثر و معلول فاعل موجَبِ قدیم حتماً قدیم است، می‌بایست آن

حادث نیز قدیم می‌بود، که البته لازمه‌ای است مُحال (اردبیلی، ۱۴۳۰، ص. ۴۰ ـ ۴۱). این استدلال را به‌صورت زیر نیز می‌توان مطرح کرد:

آ) بدیهی است که موجود حادثی در عالَم وجود دارد، مثلاً درختی که تازه به وجود می‌آید.

ب) چون هر حادثی محتاج به علت است، این موجود حادث نیز علتی دارد.

ج) اگر این موجودِ حادث در سلسلهٔ علل خود به علتی قدیم منتهی نشود، یعنی سلسلهٔ علل آن همگی حادث باشند، آنگاه تسلسل در علل لازم می‌آید که مُحال است.

د) اما اگر این موجودِ حادث در سلسلهٔ علل خود به علتی قدیم منتهی شود، آنگاه برای آن‌که تسلسل حوادث (موجودات حادث) پیش نیاید، این موجودِ قدیم باید دست‌کم علتِ بدون واسطهٔ یکی از این موجودات حادثِ حاضر در سلسلهٔ علل یادشده باشد.

هـ) این موجودِ قدیم اگر فاعلی موجَب و غیرمختار باشد، آنگاه مُحال است که علتِ بدون واسطهٔ یکی از این موجودات حادثِ حاضر در سلسلهٔ علل یادشده باشد، زیرا معلولِ بدون واسطهٔ علت تامهٔ قدیمِ موجَب حتماً قدیم است نه حادث.

و) پس این موجودِ قدیم باید فاعلی مختار و قادر باشد.

ز) تنها موجودِ قدیم خداوند است و هر موجودی غیر از او چون ممکن‌الوجود است حتماً حادث است (لحاظ این مقدمه از آن جهت ضروری است که اگر وجود موجودِ قدیم دیگری جز خدا ممکن باشد، آنگاه می‌توان تصور کرد که در فرض موجَب بودن خداوند، از او موجود قدیم مختاری صادر شود و سپس موجودات حادث عالم همگی برحسب ارادهٔ این موجودِ قدیمِ مختار پدید آیند. در این صورت، دیگر از غیرمختار بودن خداوند، قدیم بودن هیچ موجود حادثی لازم نمی‌آید).

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (جرجانی، ۱۴۱۹، ج. ۸، ص. ۵۸ ـ ۵۹).

همان‌گونه که از مقدمات استدلال قابل فهم است، پذیرش این برهان مبتنی است بر قبول دو فرض: نخست این‌که یکی از موجودات حادث عالَمْ معلولِ مستقیم و بدون واسطهٔ خداوند است، و دوم این‌که هیچ موجود قدیم دیگری جز خداوند در عالَم وجود ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۸۹ ـ ۹۱).

چنان‌که مشاهده شد، در این تقریرهای تازه، صِرف پذیرش وجود موجودی حادث در عالَم دلیلی بر قادرِ مختار بودن خداوند به‌حساب آمده است و بنابراین، دیگر طرح استدلال برای

اثبات قدرت خدا متوقف بر پذیرش خصوص حدوث عالَم نیست و حتی با انکار حادث بودن عالَم نیز می‌توان استدلالی از راه استناد به حدوث یکی از مخلوقات خدا برای اثبات قادر مختار بودن او ارائه نمود. مبنای همهٔ استدلال‌های پیشگفته تأکید بر این نکته است که تأخر و انفصال معلول از «علت غیرمختار» مُحال است و بنابراین، فاعل موجَب اگر قدیم باشد فعلش هم قدیم است، و اگر حادث باشد فعلش هم حادث است. بر این اساس، هیچ موجود حادثی ممکن نیست معلول فاعل غیرمختار قدیم باشد و چنانچه معلولِ علتی قدیم باشد آن علت قدیم حتماً باید مختار باشد نه موجَب (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۸۹). پس اگر خدا غیرمختار باشد، لازم می‌آید که معلول بی‌واسطهٔ او نیز قدیم باشد. اما وجود موجودِ قدیمِ دیگری جز خداوند مُحال است. در نتیجه، خدا باید قادر مختار باشد.

### ۲. استدلال دوم

برهان دیگری برای اثبات اتصاف خدا به وصف قدرت که در شماری از آثار کلامی متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر مجال طرح یافته است استدلالی است از نوع برهان خُلف که با ابطال فرض موجَب و غیرمختار بودن خداوند، قادر و مختار بودنِ او را ثابت می‌کند. تا آن‌جا که می‌دانیم، این استدلالْ در متون کلامی امامیِ پیش از قرن هفتم هجری مطرح نشده بوده و به نظر می‌رسد که در میان امامیه احتمالاً نخستین بار آن را نصیرالدین طوسی تقریر کرده است. برهان مزبور مبتنی بر پذیرش حدوث زمانی عالَم نیست و به‌جای آن بر این نکته تأکید دارد که اگر خدا فاعل موجَب و مجبور بود، آن‌گاه لازم می‌آمد با معدوم شدن هر حادث یا موجودی از عالَم، خدا نیز معدوم شود، درحالی‌که آشکارا چنین لازمه‌ای باطل و نادرست است.

طوسی در رسالهٔ فصول پس از بیان این‌که «فیلسوفان معتقدند خداوند موجب بالذات است»، در نقدِ این عقیده اظهار داشته است که اگر فعلی از موجبِ بالذات صادر شود، آن فعل به‌اقتضای حقیقتِ آن موجب از آن صادر می‌شود و بنابراین تا حقیقتِ موجب باقی باشد آن فعل و اثر هم باقی خواهد ماند. بر این اساس، لازمهٔ باور به موجب بالذات بودنِ خداوند آن است که اگر موجودی از این جهان معدوم شود، واجب‌تعالی نیز معدوم گردد، لیک می‌دانیم که معدوم شدنِ واجب‌الوجود مُحال است. خواجه دلیل این تلازم را این‌گونه توضیح می‌دهد که سببِ معدوم شدنِ موجودی از موجوداتِ جهانْ عدم شرطی یا جزئی از علت تامهٔ آن است. به همین صورت، عدم آن شرط یا جزء نیز به سبب عدم شرطی یا جزئی از علت تامّهٔ آن

می‌باشد و این سلسلهٔ علل به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند تا به واجب‌الوجود ختم شود، چون موجودات عالَم در نهایتْ همگی در سلسلهٔ نیازمندی، به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند. پس عدم یک موجود (معلول)، به عدم علت تامّهٔ آن و در نهایت به عدم واجب‌الوجود می‌انجامد. این اِشکال ازآن‌رو پیش می‌آید که فیلسوفان خداوند را در علیت و سببیّتش برای موجودات عالَم، موجَب و مجبور می‌انگارند، به‌گونه‌ای که همه‌چیز از او به‌ضرورت خلق می‌شود. عین عبارت طوسی از این قرار است:

> إلزامٌ: فلاسفه گویند: واجب موجب بالذات است. و هرچه موجب بُوَد چون حقیقت او اقتضاء فعلی کند، مادام که حقیقت او باقی باشد اثر باقی بُوَد. پس ایشان را لازم آید که اگر یک چیز در عالَم با عدم شود، ذات واجب با عدم شود؛ چه سبب این عدم، عدم شرطی یا جزئی از علت او باشد، و عدمِ آن شرط یا جزء، عدم چیزی دیگر بُوَد از علل آن. و چون هر چه موجود است منتهی است در سلسلهٔ حاجت به واجب، پس این عدم با عدمِ واجب کشد (طوسی، ۱۳۳۵، ص. ۱۶ ـ ۱۸).

بنابراین، به نظر طوسی، عقیدهٔ فلاسفه به موجبِ بالذات بودنِ خداوند باطل است، چون مستلزم این است که عدم هر یک از موجودات عالَم منجر شود به معدوم شدنِ واجب بالذات که آشکارا امری است مُحال. طوسی در پایان استدلال خود یادآور می‌شود که فلاسفه هیچ راه گریزی از این اِشکال و الزام ندارند: «و ایشان را ازین اِلزام بِحَمد الله هیچ مَفرّی نیست».

پس از طوسی، برخی دیگر از متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر نیز تقریرهایی از این‌گونه استدلال را در ضمن براهین خود برای اثبات قادر و مختار بودن خداوند مطرح کرده‌اند. برای نمونه، گاه استدلال مورد بحث به‌صورت زیر تقریر یافته است:

۱) فعل و اثر فاعل تام موجَبْ ملازم با فاعل و جدایی‌ناپذیر از آن است. بنابراین، معدوم بودن فعل فاعلِ موجَب دَلالت دارد بر معدوم بودن فاعل آن.

۲) موجودات عالَم همگی، با واسطه یا بی‌واسطه، مخلوق و معلول خدا هستند و در سلسلهٔ علّی و معلولی، تمام آن‌ها در نهایت به واجب‌الوجود ختم می‌شوند.

۳) اگر واجب‌الوجود فاعل موجَب بود، آن‌گاه لازم می‌آمد که با معدوم شدن هر جزئی از اجزای عالَم، واجب‌الوجود نیز معدوم شود، زیرا عدم آن جزء، یا به سبب عدم شرط وجود آن

است یا عدم جزئی از علل آن، و عدم این شرط یا جزء نیز در اثر عدم برخی از عللِ آن‌هاست و این وضع تا منتهی شدن سلسلهٔ علل به واجب‌الوجود به همین صورت ادامه می‌یابد و به عدم واجب‌الوجود منجر می‌شود.

۴) اما معلوم است که واجب‌الوجود عدم‌پذیر نیست.

۵) پس خداوند فاعل موجَب نیست.

۶) هر فاعلی یا موجَب است یا قادر و مختار.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (فخرالمحققین حلی، ۱۴۳۸، ص. ۵۳؛ سُیُوری، ۱۳۹۲، ص. ۸۶؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹؛ استرآبادی، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۹).

یادکردنی است که پیشینهٔ طرح این استدلال در کلام اسلامی به برخی از آثار فخر رازی بازمی‌گردد که احتمالاً نخستین بار این نوع برهان برای اثبات قادر مختار بودنِ خداوند در آن‌ها مطرح شده است (رازی، ۱۴۳۳، ص. ۶۴). بعضی از متکلمان استدلال پیشگفته را نپذیرفته و در نقد آن یادآور شده‌اند که این دلیل فقط در صورتی پذیرفتنی است که در سلسلهٔ علّی و معلولیِ منتهی به وجود خداوند هیچ موجود مختاری نباشد و همهٔ آن‌ها موجَب و غیرمختار باشند. اما اگر در میان آن‌ها فاعل مختار باارادهای وجود داشته باشد، آنگاه دیگر عدم معلول آن، سبب عدم آن فاعل مختار و در نهایتْ عدم علّةالعلل یعنی خداوند نمی‌شود (کاتبی، ۱۳۸۶، ص. ۵۸).

### ۳. استدلال سوم

چنان‌که گذشت، در دو استدلال اول و دوم بیان شد که اگر خداوند موجَب و مجبور باشد، آنگاه بر بنیاد اصل تلازمِ ضروریِ وجودی و عدمی میان علت موجَب (غیرمختار) با معلول و فعلش، از قدیم بودنِ خدا، قدیم بودن موجودات حادث، و از معدوم شدن موجودات حادث، معدوم شدن خداوندِ واجب‌الوجود نتیجه می‌شود که البته هیچ یک پذیرفتنی نیست و در نتیجه، معلوم می‌گردد فرض موجَب و مجبور بودن خداوند نادرست است و بدین طریق، وصف قدرت و اختیار برای او ثابت می‌شود. برخی از متکلمان با الهام گرفتن از این دو استدلال و بر مبنای همان اصل تلازم ضروری میان علت موجَب (غیرمختار) با معلول و فعلش در پاره‌ای از ویژگی‌ها، استدلال‌های تازهٔ دیگری برای اثبات قادرِ مختار بودنِ خدا بر پایهٔ

بعضی ویژگی‌های مشترک دیگر میان علت موجَب (غیرمختار) با معلول و اثرش ارائه کرده‌اند که از جهتی می‌توان آن‌ها را تقریرهای جدیدی از همان سبک استدلال‌های اصلی قلمداد نمود. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ثَبات و دوام، و تغییر و تغیّر. در این تقریرهای نو، با استناد به تناسب و تلازم ضروری میان علت موجَب (غیرمختار) با معلول و فعلش از حیث ثَبات و دوام و نیز تغییر و دگرگونی، ثَبات و دوام وجودیِ خدا مستلزم ثَبات و دوام مخلوقات، و تغییر و دگرگونی آن‌ها مستلزم تغییر و تغیّر خدا، در صورت موجَب و مجبور بودن خدا، انگاشته شده است و با توجه به این‌که ثَبات و دوام مخلوقات و نیز تغییر و تغیّر خدا پذیرفتنی و صحیح نیست، فرضیهٔ غیرمختار بودن خداوند ابطال گردیده است. این تقریرهای تازه چندان مورد توجه و استناد متکلمان در بحث از اثبات قدرت خدا قرار نگرفته است، و از حیث پیشینه نیز سابقهٔ چندانی ندارد. با این وصف، اشاره‌ای گذرا به این تقریرها خالی از فایده نمی‌نماید، و اینک دو تقریر از این نوع استدلال:

**تقریر نخست:**

آ) اگر خدا ذاتاً موجَب و مجبور باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که تمام آثار و معلول‌ها و مخلوقات او نیز همچون وجود خودش دوام و ثَبات و استمرار داشته باشد.

ب) اما واضح است که موجودات عالَم پیوسته در حال تغییرند و دوام و ثَبات ندارند.

ج) پس خداوند ذاتاً موجَب و مجبور نیست.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (حلی، ۱۳۳۷، ص. ۲۳۰).

**تقریر دوم:**

آ) اگر خدا فاعل موجَب و غیرمختار باشد، آن‌گاه لازم می‌آید که با تغییر هر جزئی از عالَمْ خداوند نیز تغییر کند، زیرا در سلسلهٔ علّی و معلولی میان خدا و موجودات، او سرسلسلهٔ علل است و تغییر در معلول‌ها در نهایت باید به تغییر در علت نخستین یعنی خدا منتهی شود.

ب) اما تغییر و تغیّر بر خداوند مُحال است، چون هر موجود متغیری، حادث و ممکن‌الوجود است، اما خداوند واجب‌الوجود است، پس او هرگز تغییر نمی‌پذیرد.

در نتیجه: خدا فاعل موجَب نیست، یعنی قادر مختار است (مکی، ۱۴۳۰، ج. ۱۸، ص. ۶۳).

افزون بر استدلال‌های پیشگفته‌ای که به‌منظور اثبات وصف قادریت برای خداوند در آثار کلامی امامیه مطرح شده است و باید آن‌ها را براهین معروف و متداول در این موضوع قلمداد

نمود، استدلال‌های دیگری نیز در این خصوص در برخی از نگاشته‌های کلامی متأخر اقامه شده‌اند که در قیاس با استدلال‌های پیشین، شهرت و تداول کمتری دارند. این دلایلِ تازه یا براهینی عقلی و فلسفی‌اند که در اصل، فلاسفه ارائه کرده‌اند و سپس به متون کلامی متأخر وارد گردیده‌اند، یا دلایلی‌اند تجربی و مبتنی بر مشاهده، و یا دلایلی نقلی از قرآن کریم و رِوایات. به هر رو، با توجه به طرح این استدلال‌های تازهٔ متفاوت برای اثبات قادر بودن خدا در شماری از متون کلامی مهم، اشاره‌ای گذرا به آن‌ها خالی از فایده نمی‌نماید.

## ۴. استدلال چهارم

یکی از راه‌های اثبات وصف قدرت برای خداوند استناد به جنبه و ویژگی کمالیِ صفت قدرت و برتری آن در قیاس با جبر و اضطرار است. ازآن‌جاکه قدرت و اختیار صفتی کمالی است، و بی‌اختیاری و اضطرار وصفی دال بر نقص و عجز، قادر بودن متناسب است با وجوب و کمال ذاتی خداوند، و در مقابل، غیرمختار و مضطر بودن در تنافی است با وجوبِ وجودِ خداوند و کامل مطلق بودن او. بنابراین خداوند که واجب‌الوجود بالذات و کمال مطلق است و هیچ نقصانی ندارد، باید به وصف قدرت نیز متصف باشد و بی‌اختیاری و اضطرار که نمودار نقص و عجز است باید از او سلب گردد (لاهیجی، ۱۴۳۰، ج. ۵، ص. ۸۰؛ استرابادی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۷۲؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷؛ اردبیلی، ۱۴۳۰، ص. ۴۶؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص. ۷۲؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۳۸؛ برای همین استدلال در متون کلامی اشعری نک: تفتازانی، ۱۴۳۸، ص. ۳۲۳). تقریرهای مختلفی از این نوع استدلال فلسفی برای اثبات قادریت خدا ارائه شده است که در این‌جا به چهار صورت از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

### ۴-۱. تقریر نخست

آ) فاعلِ مختار، برتر و کامل‌تر است از فاعل مضطر و غیرمختار.

ب) فاعلیت خداوند باید از گونهٔ کامل‌ترین و برترین نحوهٔ فاعلیت باشد.

پس: خدا فاعل مختار است.

فیاض لاهیجی این استدلال را به حکما نسبت داده و افزوده است که آنان با همین روش جمیع صفات کمالی را برای خداوند اثبات می‌کنند، یعنی معتقدند: عقل حکم می‌کند که از بین هر دو وصف متضادی که ممکن است یک موجود به آن‌ها متصف شود، واجب‌الوجود

باید به آن وصفی که برتر است متصف گردد. بنابراین از میان دو وصفِ قادر و مضطر (مجبور) باید صفت قادر را که اشرف و برتر است به خداوند نسبت داد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۲).

**۴-۲. تقریر دوم**

آ) قدرت وصفی کمالی است.

ب) هر وصف کمالی که ثبوتش برای خداوند مستلزم نقص نباشد، برای او قابل اثبات (ممکن‌الثبوت) است.

ج) چون خدا واجب‌الوجودِ بالذات است و هیچ جنبهٔ امکانی در او نیست، چنانچه اتصاف او به صفتی ممکن باشد، آن وصف به‌نحو ضروری برای خداوند ثابت است.

بنابراین، وصفِ قدرت به‌نحو ضروری برای خداوند ثابت است (استرابادی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۷۱ ـ ۷۲).

این نوع استدلال، یعنی اثبات وصف قدرت برای خدا با استناد به خصیصهٔ کمالیتِ این صفت، مبتنی است بر پذیرش این اصل که خداوند به دلیل وجوبِ وجودِ ذاتی‌اش، کامل مطلق است و به‌نحو ضروری و بالفعل متصف است به همهٔ صفات کمالی. در خصوص این اصل و روش اثبات آن، در ضمن تبیین تقریر بعدی توضیحاتی ارائه می‌شود.

**۴-۳. تقریر سوم**

میرزا حسن لاهیجی (م. ۱۱۲۱ق) فرزند فیاض لاهیجی، برای اثبات همهٔ صفات کمالی خداوند دو استدلال فلسفیِ کوتاه ارائه کرده است که می‌توان آن‌ها را دلایلی بر اثبات صفت قدرت برای خدا نیز به شمار آورد. استدلال نخستِ او که به‌نحوی مشابه در کتاب سرمایهٔ ایمانِ پدرش هم مذکور است، از حیث مبانی با تقریر دومِ پیشگفته همسان است، گو این‌که در برخی مقدمات با آن اختلاف دارد. صورت استدلال وی از این قرار است:

آ) موجودات بسیاری به صفات کمالی همچون قدرت و علم متصف‌اند. پس موجود از آن جهت که موجود است، قابل اتصاف است به این صفات (یعنی حیثیت موجودیت در تنافی با اتصاف به این کمالات نیست) و ثبوت این صفات برای هر موجودی ممکن است و اگر موجودی (مثل سنگ) فاقد این صفات باشد، عدم ثبوت این صفات برای آن حتماً به سبب ویژگی و خصیصه‌ای است غیر از نفس وجود (موجودیت) آن‌ها (مثل ویژگی جَمادیّت و بی‌جان

بودن که مانع تحقق علم و قدرت برای موجوداتی مثل سنگ است). پس هر موجودی که هیچ حیثیتی جز وجود و موجودیت نداشته باشد، قطعاً در آن، امری منافی اتصاف به صفات کمالی نخواهد بود).

ب) ذات واجب‌الوجود، محض حقیقت وجود، و موجود محض است، یعنی حقیقتش عین وجود است، و هیچ گونه خصوصیت و ماهیتی غیر از وجود (موجودیت) در او نیست. پس در خداوند هیچ مانعی از اتصاف به صفات کمالی مثل قدرت و علم نیست و ثبوت این صفات برای او ممکن است.

ج) هر چیزی که اتصاف واجب‌الوجود به آن ممکن باشد، ضرورتاً و بالفعل برای او ثابت است.

نتیجه: همهٔ صفات کمالی از جمله قدرت و علم، برای خداوند ضرورتاً و بالفعل ثابت و حاصل است (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص. ۵۹؛ لاهیجی، ۱۴۳۶، ص. ۲۲۶ـ۲۲۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۴۹ـ۵۰).

محور دلیل بالا مقدمهٔ سوم (ج) آن است که ادعایی است غیربدیهی و محتاج به اثبات و استدلال. فلاسفه این مدعا را اغلب در قالب این قاعده که «واجب‌الوجود بالذات از همهٔ جهات و حیثیاتْ واجب است و در او هیچ جهت و جنبهٔ امکانی وجود ندارد» بیان نموده‌اند (برای نمونه: إنّ واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ... أنّ الواجب الوجود لا يتأخّر عن وجوده وجود منتظَر، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له، فلا له إرادة منتظرة، و لا [له] طبيعة منتظرة، و لا علم منتظر، و لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۳). برای اثبات آن، چند استدلال اقامه کرده‌اند که برخی از آن‌ها با نقدهایی نیز روبه‌رو بوده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۲۳۷ـ۲۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ج. ۱، ص. ۴۴۰ـ۴۴۷؛ آصف المحسنی، ج. ۱، ص. ۵۷ـ۶۰). استدلال مشهور برای اثبات این ادعا آن است که اگر ذات واجب‌الوجود در تحقق صفاتش و اتصاف به آن‌ها کافی نباشد، آنگاه باید او برای اتصاف به تمام یا بعضی از صفات خود محتاج به موجود دیگری باشد. در این صورت، لازم می‌آید که ذات واجب به‌خودی‌خود و با قطع نظر از آن موجود دیگر، واجب‌الوجودِ بالذات نباشد. به عبارت دیگر، اگر اتصاف (صفت‌پذیری) خدا به یکی از صفاتش به‌صورت امکانی باشد، این امر به معنای ناکافی بودن ذات خدا برای وجود و تحقق آن وصف در اوست، و نیز مستلزم احتیاج وی است به غیر برای کسب آن صفت و همچنین، موقوف و وابسته بودن صفتی از

صفات خدا بر امری غیر از خودش. با توجه به عینیت صفات ذاتی خدا با ذات او و توقف تحقق ذات واجب بر تحقق صفاتش، احتیاج خدا به غیر خود در اتصاف به صفاتش به معنای احتیاج او در ذاتش به غیر و توقف وجود خدا بر غیر است که مستلزم ممکن‌الوجود بودن اوست و در تنافی با واجب‌الوجود بودن خدا (رازی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۴؛ نیز نک: حلی، ۱۴۲۲، ص. ۴۰۹؛ شیرازی (ملاصدرا)، ۱۴۲۳، ج. ۱، ص. ۱۳۹).

لاهیجی نیز برای اثبات این ادعا که همهٔ صفات کمالیِ قابل انتساب به خداوند برای او به‌نحو ضروری و بالفعل ثابت و حاصل است نه این‌که این صفات در او به‌نحو امکانی و بالقوّه باشد و سپس بالفعل شود، استدلالی اقامه کرده است که می‌توان آن را به‌صورت زیر تبیین نمود:

۱) اگر وصفی برای خداوند بالقوّه باشد و سپس برای او تحقق و فعلیت پیدا کند، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که: چرا خدا واجد این صفت شده و چگونه این وصفِ تازه در او پدید آمده است؟ از دو فرض خارج نیست: فاعل و پدیدآورندهٔ آن وصف در خداوند یا ذات واجب‌الوجود است یا موجودی دیگر.

۲) فاعل و پدیدآورندهٔ آن وصف ممکن نیست ذات واجب‌الوجود باشد، زیرا مُحال است یک ذات هم فاعل چیزی باشد و هم قابل آن، یعنی هم واجد و اعطاکنندهٔ آن باشد و هم فاقد و پذیرندهٔ آن.

۳) همچنین ممکن نیست فاعل و پدیدآورندهٔ آن وصف موجودی دیگر غیر از واجب‌الوجود باشد، زیرا مبدأ همهٔ موجودات و کمالات آن‌ها خود واجب‌الوجود است. در نتیجه، خداوند باید هم واجد و فاعل و علت آن وصف باشد و هم فاقد و قابل و پذیرندهٔ آن، که امری است مُحال، چون فاقد چیزی نمی‌تواند مُعطی و موجِد آن باشد. به‌عِلاوه، در این فرض لازم می‌آید که خداوند برای کسب کمالی، محتاج به غیر خودش باشد، یعنی از این حیث معلول موجودی دیگر باشد که آشکارا با واجب‌الوجودِ بالذات بودنِ او ناسازگار است.

۴) بنابراین، فرضِ این‌که «وصفی برای خداوند بالقوّه باشد و سپس برای او تحقق و فعلیت پیدا کند» فرضی است نادرست.

در نتیجه: خداوند هیچ وصف امکانی و بالقوّه‌ای ندارد و هر صفتی که اتصاف به آن برای

او ممکن باشد، ضرورتاً و بالفعل برای او حاصل و ثابت است (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص. ۵۷؛ لاهیجی، ۱۴۳۶، ص. ۲۱۹).

به نظر می‌رسد که استدلال بالا، چنانچه تام و درست باشد، فقط این مطلب را اثبات می‌کند که همهٔ اوصاف ذاتی خدا به‌طور ضروری و بالفعل برای او ثابت است و مُحال است در ذات و صفات خداوند تغییری رخ دهد و حالت و صفتی تازه در او حادث گردد و از حالت بالقوّه به بالفعل تبدیل شود. پس صفات او نیز همچون ذاتش باید ازلی و قدیم باشد. در حقیقت، استدلال مزبور ضرورت فعلیت و ثبوت صفاتی را برای خداوند اثبات می‌کند که دلیلی بر اصل اتصاف خدا به آن‌ها وجود داشته باشد. اما اگر دلیل دیگری بر اصل اتصاف خداوند به صفتی وجود نداشته باشد، دیگر نمی‌توان با استدلال پیشگفته ضرورت فعلیت و ثبوت آن صفت را برای خداوند ثابت نمود. برای نمونه، چون با دلایل دیگری ثابت شده است که خدا قادر است، آن‌گاه بر اساس استدلال پیشگفته می‌توان تصدیق کرد که فعلیت و ثبوت وصف قدرت برای خداوند ضرورت دارد، اما اگر دلیلی بر اصل ثبوت و تحقق وصفی خاص در خدا نداشته باشیم، آن‌گاه دیگر با مسئلهٔ چرایی و چگونگی بالفعل شدنِ آن صفتِ بالقوّه در خدا مواجه نخواهیم شد، چون می‌توان فرض کرد که خداوند اصلاً به آن وصفْ متصف نباشد، نه به‌نحو بالفعل و نه به‌نحو بالقوّه. در این صورت، مجالی برای طرح پرسش از عامل پدید آمدن و بالفعل شدن این صفت در خداوند پیدا نخواهد شد. بنابراین مدلول استدلالِ یادشده فقط آن است که اگر خداوند به صفتی متصف باشد، آن صفت ضرورتاً ازلی و بالفعل و ناشی از خود ذاتِ اوست و برگرفته از غیر نیست. اما این استدلال دلالتی ندارد بر این ادعا که خدا به همهٔ صفات کمالیِ قابل فرضِ ممکن متصف است. به عبارت دیگر، این‌که «خدا در اتصاف به صفاتش نیازمند به غیر نیست و همهٔ صفاتش ضرورتاً و از ازل بالفعل و برای او ثابت و حاصل است» یک ادعاست، و این‌که «خدا متصف به همهٔ صفات کمالیِ قابل فرضِ ممکن است» ادعایی است دیگر که نمی‌توان آن را با استدلال پیشگفته به اثبات رساند.

برای اثبات قاعدهٔ «واجب بودن خداوند از جمیع جهات»، ملاصدرا (م. ۱۰۵۰ق) نیز برهانی به ادعای خود «ابتکاری» اقامه کرده است که گویا خالی از اِشکال می‌نماید. او پس از این‌که تصریح نموده است مقصود از قاعدهٔ یادشده این است که در خدا هیچ جهت امکانی وجود ندارد و هر چه برای او ممکن باشد، به‌نحو ضروری و به وصف وجوب برایش ثابت و حاصل

است، استدلال ابتکاری خود را برای اثبات آن چنین توضیح داده است: اگر واجب‌الوجود بالذّات، نسبت به صفتی کمالی، نسبت و جهت امکانی داشته باشد، آنگاه لازم می‌آید که ذات واجب مرکب باشد از دو حیثیت متغایرِ امکان و ضرورت (وجوب) یا به تعبیر دیگر، دو حیثیت فقدان (یعنی فقدان آن وصف کمالی) و وجدان (یعنی وجود سایر کمالات)، یا دو حیثیت عدم و وجود، درحالی‌که ذات واجبْ بسیطِ محض است و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد، چون هر گونه ترکیبیْ با وجوبِ ذاتی ناسازگار است (شیرازی (ملاصدرا)، ۱۴۲۳، ج.۱، ص. ۱۳۹، ۱۴۹ـ۱۵۰). اگرچه ملاصدرا استدلال پیشگفته را برهان ابتکاری خویش معرفی نموده است، حدود چهار قرن پیش از او، ابن‌میثم بَحرانی (م. حدود ۶۹۹ق) استدلالی مشابه آن را برای اثبات «واجب بودن خداوند از جمیع جهات» بیان کرده بوده است. استدلال او به این ترتیب است که: اگر خداوند از بعضی جهات ممکن باشد، آنگاه ذات او دارای دو جهت وجوب و امکان خواهد بود، یعنی در ذات او ترکیب و کَثرت وجود خواهد داشت که امری است مُحال، چون هیچ گونه ترکیب و کَثرتی در ذات الهی راه ندارد (بحرانی، ۱۴۳۵، ص. ۱۳۵).

در توضیح و توجیه استدلال‌های اخیر می‌توان گفت که مرکب بودنِ ذات خدا از دو حیثیت فقدان و وجدان یا دو جهت عدم و وجود، مستلزم معلولیت و ممکن‌الوجود و محتاج بودن اوست، زیرا وجود واجب‌الوجود از آن حیث که وجود محض است، به‌خودیِ‌خود اقتضای هیچ محدودیتی ندارد، و اگر فاقد کمالی و مرتبه‌ای از وجود باشد، این فقدان حتماً باید در اثر علتی محدودکننده باشد. در این صورت، وجود واجب باید معلول علتی باشد. پس اگر خداوند کامل مطلق نباشد، آنگاه ضرورتاً باید معلول علتی باشد، اما معلوم است که هر معلولی چون وجودش (یا حدّ وجودش) وابسته و نیازمند است به علت، حتماً ممکن‌الوجود است و این امرْ ناسازگار با وجوبِ وجود ذاتی خداست و مُحال. بنابراین، ممکن نیست اتصاف خداوند به صفتی، به وصف امکان باشد، بلکه اتصاف او به همهٔ صفات به‌نحو ضروری و به وصف وجوب است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۳۱۲ـ۳۱۷). ثمرهٔ امتناع و استحالهٔ ترکیب ذات الهی از دو حیثیت فقدان و وجدان یا دو جهت عدم و وجود آن است که ذات او فاقد هیچ مرتبهٔ وجودی و کمالی نباشد، یعنی ذاتش مطلق و وجودش نامحدود و نامتناهی باشد و در نتیجه، جامع همهٔ کمالات وجودی به‌نحو ضروری و بالفعل و نامتناهی باشد، چون منشأ و

ریشهٔ هر کمالی وجود است، و به همین جهت، وجود نامتناهی کمالات نامتناهی دارد (سبحانی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۱۴۲).

### ۴-۴. تقریر چهارم

دومین استدلال میرزا حسن لاهیجی برای اثبات همهٔ صفات کمالی خداوند، استدلالی است بر بنیاد این قاعده که «فاقد چیزی ممکن نیست مُعطی و بخشندهٔ آن باشد». ازآن‌جاکه صفات کمالی همچون قدرت و علم در بسیاری از مخلوقاتِ خداوند از جمله انسان وجود دارد و موجودات عالَم همگی معلول و مخلوق خدا هستند و وجود و کمالاتشان برگرفته از اوست، پس این کمالات باید در علت آن‌ها یعنی خداوند نیز موجود باشد، یعنی او نیز به‌عنوان مبدأ موجودات و کمالات آن‌ها باید متصف باشد به همهٔ صفات کمالی مثل قدرت و علم. این استدلال را در قالب مقدمات زیر نیز می‌توان بازنمود:

آ) صفاتی مثل قدرت و علم برای هر موجودی، از آن جهت که موجود است، کمال و شرف به حساب می‌آید و بسیاری از موجودات به آن‌ها متصف‌اند.

ب) این موجودات و کمالات آن‌ها همگی معلول و مخلوق خدا هستند.

ج) [علت هر چیزی باید واجد کمالات معلول خود باشد، چون فاقد یک چیز مُحال است دهنده و بخشندهٔ همان چیز به دیگری باشد].

د) پس خداوند که علت و مبدأ موجودات است، به طریق اولی باید واجد صفات کمالی آن‌ها باشد.

در نتیجه: خداوند واجد صفات کمالی از جمله قدرت و علم است (لاهیجی، ۱۳۸۷، ص. ۵۹؛ نیز برای نظیر همین استدلال نک: اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۶).

برخِلاف استدلال پیشین (تقریر سوم) که به‌منظور اثبات وجوب اتصاف خداوند به همهٔ صفات کمالیِ قابل فرضِ ممکن برای او ارائه شده است، این برهان تنها به اثبات آن دسته از صفات کمالی برای خدا می‌پردازد که در مخلوقات نیز وجود دارد.

## ۵. استدلال پنجم

در برخی از متون کلامی، بر بنیاد توجه به استواری خلقت موجودات عالَم و مصالح و حکمت‌های فراوان و ظرایف و شگفتی‌های بی‌شمارِ مشهود در آفرینش آن‌ها، استدلال‌هایی برای اثبات

وصف قدرت در خداوند ارائه شده است. در حقیقت، صدور افعال و مخلوقات استوار و دقیق و منظم و مبتنی بر حکمت از خداوند، همان‌گونه که بر علم و آگاهی وی دَلالت دارد، نمودار قدرت و توانایی او نیز هست و آشکارا چنین افعالی فقط از فاعلی قادر و عالِم صادر می‌شود. بی‌گمان خلق و ایجاد جهانی عظیم با موجودات پرشمارِ شگفت‌آور و ظریف در آسمان و زمین و دریا که آفرینش هر یک مشتمل است بر عجایب و غرایب و دقایق و نظم و انتظام بسیار، فقط کار خالقی است توانا و قادر و پرتوان که عجز در او راه ندارد. این جهانِ پر از شگفتی‌های رنگارنگ ممکن نیست از آفریدگاری ناتوان پدید آمده باشد (اردبیلی، ۱۴۳۰، ص. ۴۱؛ لاهیجی، ۱۴۳۶، ص. ۲۲۷ـ۲۲۸). در بعضی از متون کلامی معروف اشعری نیز این نوع استدلال به‌عنوان دلیلی معتمد و معتبر برای اثبات قدرت الهی مطرح شده است (برای نمونه نک: غزالی، ۱۴۳۳، ص. ۱۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۳۸، ص. ۳۲۳). به نظر تفتازانی، این دلیل برای اثبات قدرت الهی متوقف است بر قبول این‌که موجودات مشهود عالَم، مخلوق مستقیم و بی‌واسطهٔ خودِ خداوند هستند و نه مخلوق برخی از معلول‌های او چنان‌که فلاسفه پنداشته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۹۵). شایان توجه است که استدلال از این طریق به‌منظور اثبات وصف قادر برای خداوند، صفت قدرت به معنای «توانایی بر انجام کارها و عاجز نبودن» را ثابت می‌کند نه قدرت به معنای «اختیار» را، مگر این‌که همچون برخی از متکلمان با استناد به مصالح و حکمت‌های مشهود در آفرینش موجودات، انتخاب و گزینش‌گری خداوند را اثبات نماییم. برای نمونه، حکما استدلالی بر پایهٔ حکمت‌ها و مصالح مشهود در موجودات عالَم برای اثبات قادر و مختار بودن خداوند ارائه نموده‌اند که می‌توان آن را در قالب مقدمات زیر بازنمود:

آ) در آفرینش هر یک از موجودات عالَم حکمت‌ها و مصلحت‌های چشمگیری مشهود است.

ب) آفریدگار عالم فقط به جهت آن مصالح و حکمت‌ها و به سبب علم به آن‌ها موجودات را آفریده است و وجود آن‌ها را بر عدمشان ترجیح داده است و بدون لحاظ آن مصالح و حکمت‌ها، وجود و عدم موجودات برای خداوند یکسان بوده است.

ج) قدرت و اختیار به معنای یکسانی و برابری وجود و عدم فعل برای فاعل است.

در نتیجه: خداوند قادر مختار است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۲؛ نیز نک: حسینی طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۳۸).

روشن نیست که ارائه‌کنندگانِ استدلال یادشده، این مقدمه که «وجود و عدم موجودات برای

خداوند یکسان بوده است» را چگونه اثبات می‌کنند؟ از اساس، ارائهٔ استدلالْ به قصد اثبات همین مدعا بوده است که خداوند قادرِ مختار است و انجام فعل و ترک آن برایش ممکن و یکسان بوده است.

ملا محمدامین استرآبادی نیز استدلالی تا حدودی مشابه با استدلال پیشگفته بیان کرده است به این صورت که:

> خداوند که صانع موجودات استوار و متقن است، حتماً به تمام منافع آن‌ها آگاه است و منافع مخلوقات را بر مضارّ و مفاسد آن‌ها رجحان داده است. پس او مختار است، زیرا او منافع را بر مضارّ ترجیح داده، با این‌که ایجاد هر دو طرف منافع و مضارّ برایش ممکن بوده و مراد از فاعل قادر نیز کسی است که از افعال مشتمل بر مضارّ و مفاسد اجتناب نماید (استرآبادی، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۹ـ۳۱۰).

ناگفته پیداست که استرآبادی در این‌جا تعریف تازه‌ای از «قادر» را لحاظ کرده است که با معانی مشهور آن در میان متکلمان تفاوت دارد.

نراقی نیز استدلالی نظیر آنچه لاهیجی از قول حکما نقل کرده است را بیان نموده:

آ) خداوند همهٔ مخلوقات را بر اساس حکمت و به‌مقتضای مصلحت آفریده است و به مخلوقات و مصالح آن‌ها عالِم است.

ب) هر فاعلی که افعالش مطابق و موافق حکمت و مصلحت باشد، حتماً قادر مختار است، برخِلاف فاعل‌های طبیعی مثل آتش که صدور فعل از آن‌ها تابع حکمت و مصلحت نیست.

در نتیجه: خداوند قادرِ مختار است (نراقی، ۱۳۶۹، ص. ۷۲).

### ۶. استدلال ششم

تمسک به دلایل نقلی به‌منظور اثبات وصف قادریت برای خداوند، اگرچه در متون کلامی قرون میانی رواج نداشته است و حتی برخی از متکلمان درستیِ استناد به این‌گونه دلایل را پیش از تصدیق به قادر و عالم بودن خداوند محلّ تردید دانسته‌اند (برای نمونه نک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۹۴)، در ادوار متأخر در بعضی از آثار متکلمان به‌عنوان روشی در کنار براهین عقلی یا حتی برتر از آن مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه، ملا محمدامین استرآبادی (م. ۱۰۳۶ق) که متکلمی

است با گرایش اَخباری، در کتاب دانشنامهٔ شاهی، پس از نقل دو برهان معروفِ متکلمان برای اثبات قادر بودن خدا یادآور شده است که هر دو دلیلِ مزبور مناسب و خالی از اشکال نیست. آن‌گاه وی تصریح می‌کند که در این‌گونه مسائل و موضوعات، تمسک به ادلهٔ نقلی (سمعی) بهتر است و دلایل نقلی بسیاری بر قادر بودن خداوند به معنای تمکن او از فعل و ترک، در دست است (استرآبادی، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۹). در بعضی از آثار کلامی (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹؛ استرآبادی، ۱۴۳۰، ص. ۴۱؛ استرآبادی، ۱۴۲۴، ج. ۲، ص. ۷۲-۷۶) نیز پس از تقدیم و تبیین استدلال‌های عقلی، به آیات قرآن کریم و احادیثی که بر قادر و مختار بودن خداوند دَلالت دارد اشاره شده است. آیاتی که دَلالت دارد بر قادر بودن خدا، به معنای امکان صدور فعل از او و نیز اختیار وی در انجام افعال و مجبور نبودن او در اجرای کارها، چند گونه است، از جمله:

۱) آیات متعددی که اشاره دارد بر توانا بودن خداوند بر انجام هر کاری و آفرینش هر چیزی که بخواهد، مثل ﴿وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/ ۲۸۴)؛ «و خداوند بر هر کاری تواناست»؛ ﴿و هوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مائده/ ۱۲۰)؛ «و او بر هر کاری تواناست»؛ ﴿وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً﴾ (کهف/ ۴۵)؛ «و خداوند بر هر کاری تواناست»؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (نحل/ ۷۰)؛ «بی‌گمان خداوند دانایی تواناست»؛ ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (نور/ ۴۵)؛ «خدا آنچه خواهد می‌آفریند، که خدا بر هر چیزی تواناست»؛ ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرِ﴾ (روم/ ۵۴)؛ «هر چه بخواهد می‌آفریند و او دانای تواناست»؛ ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ ما يَشاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فاطر/۱)؛ «در آفرینش هر چه خواهد می‌افزاید، همانا خدا بر هر چیزی تواناست».

۲) آیاتی که نمودار اختیار و انتخاب و گزینش‌گری مطلق خداوند در انجام کارها و خلق اشیای گوناگون است، مثل ﴿وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ﴾ (قصص/ ۶۸)؛ «و پروردگار تو آنچه خواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند»؛ ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ﴾ (هود/ ۱۰۷)؛ «پروردگارت هر چه خواهد می‌کند»؛ ﴿وَ يَفْعَلُ اللَّهُ ما يَشاءُ﴾ (ابراهیم/ ۲۷)؛ «و خدا هر چه بخواهد می‌کند»؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ ما يَشاءُ﴾ (حج/ ۱۸)؛ «خدا هر چه خواهد می‌کند»؛ ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ﴾ (ابراهیم/ ۴)؛ «پس خدا هر که را خواهد، گمراه کند، و هر که را خواهد، راه نماید»؛ ﴿فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/ ۲۸۴)؛ «پس هر که را خواهد می‌آمرزد و هر که را خواهد عذاب می‌کند، و خدا بر هر چیزی تواناست»؛ ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاء﴾ (مائده/ ۶۴)؛ «دو دست [رحمت و قدرت] او گشوده است، هر گونه بخواهد می‌بخشد»؛ ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ يَهَبُ لِمَنْ

يَشاءُ إِناثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ ﴿۴۹﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْراناً وَإِناثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (شوری/ ۴۹ـ۵۰)؛ «آنچه بخواهد می‌آفریند، به هر که خواهد فرزندان دختر و به هر که خواهد فرزندان پسر می‌بخشد، یا به آنان پسران و دختران را با هم می‌دهد، و هر که را خواهد نازا و بی‌فرزند می‌گرداند، که او دانا و تواناست».

یادکردنی است که بعضی از دانشوران معتقدند مفاد آیاتی نظیر آنچه برای اثبات قدرت الهی بیان شد فقط این است که افعال خداوند مطابق اراده‌اش تحقق می‌یابد (وقوع الفعل عند إرادته)، لیک در این خصوص اختلافی نیست و آنچه محل نزاع است این است که آیا ارادهٔ او بر انجام افعال ذاتاً واجب و ضروری است یا نه؟ و این‌که آیا برای خداوند پیش از تحقق فعل، امکان ترک همان فعل وجود دارد یا نه؟ با این وصف، و به‌رغم ناتمامی ادلهٔ عقلی متکلمان بر اثبات اختیار برای خداوند، ظواهر آیات قرآن و تلقی عمومیِ مسلمانان از این آیات و نیز سایر دلایل و مستندات شرعی، باور به قدرت و اختیار خدا و تمکّن او از ترک افعال را اثبات و تأیید می‌کند (آصف المحسنی، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۱۲۹ـ۱۳۰).

### ۷. استدلال هفتم

در استدلال‌های پیشین ثابت شد که خداوند قادر مختار است، به این معنا که افعال به‌نحو ضروری از ذات او صادر نمی‌شود و چنین نیست که فاعلیت خداوند همچون فاعلیت فاعل‌های طبیعی مثل آتش و خورشید باشد که ذاتاً موجَب و مجبورند و اصلاً امکان ترک فعل ندارند. همهٔ این استدلال‌ها در واقع، «جبر ذاتی» را از خداوند نفی می‌کند. اما برای اثبات قادرِ مختار بودنِ خداوند باید احتمال «جبر خارجی» نیز منتفی گردد، یعنی ثابت شود صدور افعال از خدا تحت تأثیر هیچ عامل بیرونی نیز نیست و هیچ علتی خارج از او نمی‌تواند خدا را مجبور به انجام یا ترک کاری کند. تنها با نفی هر دو نوع جبر مفروض، یعنی جبر درونی (ذاتی) و جبر خارجی است که قادرِ مختار بودنِ خداوند به‌طور مطلق ثابت می‌گردد و نشان داده می‌شود که هر دو طرفِ انجام فعل یا ترک آن برای او ممکن است و تمام افعال از خدا مطابق اراده‌اش صادر می‌شود و هیچ علت ذاتی یا خارجی او را مجبور و مضطرّ به انجام کاری نمی‌کند.

اگرچه احتمال وجود «جبر خارجی» در حق خداوند احتمالی است نه‌چندان قابل اعتنا، در شمار اندکی از متون کلامی، «قادر» بودنِ خداوند به همین معنای «مقهور و مغلوبِ عاملِ

ایجاب‌کنندهٔ خارجی نبودن» در نظر گرفته شده و استدلال‌هایی برای نفی «جبر خارجی» از خداوند بیان گردیده است. برای نمونه، بهاءالدین اصفهانی مشهور به فاضل هندی (م. ۱۱۳۱ق) تصریح دارد که خدا قادر است، چون آفرینش او تحت تأثیر اجبارِ علتی جبّار (مُجبِر) نبوده است. او برای اثبات این ادعا چنین استدلال کرده است:

آ) غیر از خداوند که یگانه و تنها واجب‌الوجود است، همهٔ موجودات دیگر ممکن‌الوجود هستند.

ب) چون موجود ممکن‌الوجود ضعیف‌تر است از واجب‌الوجود، هیچ ممکن‌الوجودی نمی‌تواند بر واجب‌الوجود غلبه کند و او را مجبور به انجام کاری کند.

ج) همچنین، هر موجودی در عالَم، باواسطه یا بی‌واسطه، مخلوق و معلول خداوند است، زیرا تمام موجودات در سلسلهٔ علل خود، در نهایت به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند، و معلول و مخلوق نمی‌تواند عاملِ مجبور و مضطرّ شدن علت و خالقِ خود شود.

در نتیجه: هیچ موجودی در عالم نمی‌تواند خداوند را به انجام یا ترک کاری مجبور و ملزم کند، یعنی خداوند در انجام افعال خود کاملاً قادر و مختار است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵).

شاید علت این‌که فاضل هندی در بحث از اثبات قادریت خداوند، برخِلاف عموم متکلمان، به‌جای نفی جبر ذاتی از خدا، که فلاسفه به باور به آن (یعنی جبر ذاتی) متهم بودند، فقط به نفی جبر خارجی از او پرداخته است این باشد که وی معتقد است:

> ایجابی که فلاسفه بدان اعتقاد دارند در حقیقت کمال قدرت خداوند است نه جبر [ذاتی]، زیرا حاصل سخنان آن‌ها این است که خداوند ذاتاً جواد مطلق است و ذات او مقتضی جود و افاضه است، یعنی ذات خدا از آن حیث که جواد است مقتضی آن است که آثاری از او بر سبیل قدرت و اختیار صادر شود. اما متکلمانْ ملتفت این نکته نشده و فلاسفه را معتقد به مجبور و موجَب بودن خداوند دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵، حاشیهٔ شمارهٔ ۱).

از منظر متکلمان، چنین تبیینی از قدرت الهی با هر توجیهی، چیزی نیست جز همان اعتقاد به موجِب بالذات و مجبور و غیرمختار بودن خدا.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر واجد نتایج زیر است:

۱. برخِلاف ادوار و مکاتب پیشین کلام امامیه که در متون کلامیِ آن‌ها استدلال‌های سادهٔ اندکی برای اثبات قادر بودنِ خدا رواج داشته و آن استدلال‌ها نیز غالباً بر بنیاد فرضیهٔ حدوث عالم یا حدوث افعال خداوند استوار بوده است، در دورهٔ تکوین و تکامل کلام فلسفیِ امامیه که از قرن هفتم تا یازدهم هجری استمرار داشته است، دلایل متعددتر و متنوع‌تری برای این منظور ارائه شده است. شماری از این دلایل، تازه می‌نمایند و ظاهراً پیش از این در آثار کلامی متکلمان امامی مطرح نبوده‌اند، و برخی دیگر نیز که مضمون آن‌ها در استدلال‌های پیشین سابقه داشته، در دورهٔ مکتب حلّهٔ متأخر با تقریری تازه بازنموده شده‌اند. بعضی از این استدلال‌های جدیدْ بن‌مایهٔ فلسفی دارند و مبتنی‌اند بر بعضی قواعد فلسفی که ورودشان در متون کلامی امامیه نمودی است از گرایش متکلمان امامی به تعالیم فلسفی. اگر این استدلال‌های جدید را مقبول محسوب کنیم، آنگاه طرح آن‌ها را می‌توان نشانهٔ کامیابیِ افزون‌تر متکلمان مکتب نامبرده در اثبات وصف قدرت برای خداوند قلمداد نمود.

۲. بررسی آثار متکلمان امامیِ پیرو کلام فلسفی نمودار آن است که در این آثار، در مجموع، هفت استدلال به‌منظور اثبات قادریت خداوند به معنای قادرِ مختار بودنِ او ارائه شده است. از میان این استدلال‌ها، یک استدلالْ نَقلی است و مبتنی بر استناد به آیات و رِوایات، و شش استدلال دیگر عقلی است با بن‌مایه‌های کلامی یا فلسفی. همچنین، از این هفت استدلال، یک استدلالْ به نفی جبر برون‌ذاتی از خداوند می‌پردازد و از این طریق، قادر و مختار بودنِ خداوند را در انجام افعال خود ثابت می‌کند، و شش استدلال دیگر با نفی جبر درون‌ذاتی از خدا، قادرِ مختار بودنِ او را به اثبات می‌رساند. از میان پنج استدلال عقلیِ ناظر به نفی جبر درون‌ذاتی، یک استدلالْ قادرِ مختار بودنِ خدا را بدون استناد به موجودات عالَم و صِرفاً به‌عنوان یکی از صفات کمالی او اثبات می‌کند، درحالی‌که در چهار استدلال دیگر با استناد به برخی از صفات مخلوقات یعنی حدوث، نظم و اِتقان، تغییر و تحول، و نیز عدم‌پذیری، قادریت الهی نشان داده می‌شود. چکیدهٔ این استدلال‌ها تأکید بر این نکته است که اگر خدا قادرِ مختار نباشد، یعنی موجَب و مجبور باشد، آنگاه با توجه به اصل تلازم ضروری میان علت موجَب (غیرمختار) با معلول و فعلش از حیث وجود و عدم، ثَبات و دوام و نیز تغییر و دگرگونی،

توالیِ فاسدی نظیر قِدَم عالَم یا قِدَم همهٔ موجودات، یا تغییرناپذیری و عدم‌ناپذیری آن‌ها لازم می‌آید که آشکارا قابل پذیرش نیست. بنابراین چون عالَم و موجوداتش حادث و تغییرپذیر و معدوم شدنی است، درحالی‌که خالق و علتِ آن‌ها یعنی خدا قدیم و تغییرناپذیر و عدم‌ناپذیر است، خداوند موجَب و مجبور نیست، یعنی قادرِ مختار است.

۳. از میان همهٔ براهین و تقریرهای یادشده در متون متکلمان مکتب حلّهٔ متأخر، بی‌تردید، مهم‌ترین و معروف‌ترین دلیل برای اثبات قادر بودن خداوند استناد به حادث بودن عالَم است و از این‌جا سرّ تأکیدِ شدید این متکلمان بر آموزهٔ حدوث عالَم نیز آشکار می‌گردد.

۴. برخی از استدلال‌هایی که به‌منظور اثبات وصف قدرت برای خدا با استناد به خصیصهٔ کمالیت این صفت ارائه شده است، مبتنی است بر پذیرش این اصل که خداوند به دلیل وجوب وجود ذاتی‌اش، کامل مطلق است و به‌نحو ضروری و بالفعل متصف است به همهٔ صفات کمالی. مبنای اصلی این استدلال‌ها این قاعدهٔ فلسفی است که «واجب‌الوجودِ بالذاتْ از همهٔ جهات و حیثیات واجب است و در او هیچ جهت و جنبهٔ امکانی وجود ندارد». بعضی از دلایل برای اثبات قاعدهٔ یادشده با نقدهایی مواجه شده است و قابل پذیرش نیست. فیاض لاهیجی نیز برای اثبات این ادعا که همهٔ صفات کمالیِ قابل انتساب به خداوند برای او به‌نحو ضروری و بالفعل ثابت و حاصل است استدلالی را بیان کرده است که ظاهراً از عهدهٔ اثبات مدعا برنمی‌آید و فقط این مطلب را اثبات می‌کند که همهٔ اوصاف ذاتی خدا به‌طور ضروری و بالفعل برای او ثابت است و مُحال است در ذات و صفات خداوند تغییری رخ دهد و حالت و صفتی تازه در او حادث گردد و از حالت بالقوّه به بالفعل تبدیل شود.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله به هیچ عنوان از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.

**تعارض منافع**

نویسنده اعلام می‌دارد که هیچ گونه تعارض منافع ندارد.

**پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است و این موضوع را تأیید می‌کند.

**بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها**

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

## فهرست منابع

**قرآن کریم**.
۱.آصف المحسنی، محمد. (۱۴۲۸ق). **صراط الحقّ**، (۴ ج). قم: ذوی القربی.
۲.ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰ش). **قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی**، (۲ ج). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳.ابن‌ابی‌جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۳۴ق). **مُجلی مرآة المُنجی**، (۵ ج. تحقیق و تصحیح رضا یحیی‌پور فارمَد)، بیروت: جمعیّة ابن‌أبی جمهور الأحسائی لإحیاء التراث.
۴.ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، (ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه. چ. ۲). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵.اردبیلی، مولی احمد. (۱۴۳۰ق). **الحاشیة علی إلهیّات الشرح الجدید للتجرید**، (محقق: احمد العابدی. چ. ۳). قم: بوستان کتاب.
۶.استرآبادی، محمدامین. (۱۴۰۰ش). **دانشنامهٔ شاهی**، (مقدمه، تحقیق و تصحیح رولا جردی ابی‌صعب، رضا مختاری خویی). تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل ـ دانشگاه تهران.
۷.استرآبادی، محمدجعفر. (۱۴۲۴ق). **البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة**، (۴ ج). قم: بوستان کتاب.
۸.اصفهانی، بهاءالدین. (۱۳۹۶ش). **أربع رسائل فی علم الکلام**، (مقدمه، تصحیح و تعلیق حمیدرضا کیانی). تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
۹.اعرج، ضیاءالدین عبدالله. (۱۴۴۱ق). **التحفة الشمسیّة فی المباحث الکلامیّة**، (تحقیق مصطفی احمدی، نعیم خلف الخزاعی). حلّه: مرکز العلّامة الحلّی لإحیاء تراث حوزة الحلّة العلمیة.
۱۰.بحرانی، ابن‌مَیثم، کمال‌الدّین مَیثم بن علی. (۱۴۳۵ق). **قواعد المرام فی علم الکلام**، (تحقیق أنمار مَعاد المظفّر). کربلاء: العتبة الحسینیّة المقدّسة.
۱۱.بَیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر. (۲۰۰۷م). **طوالع الأنوار مِن مطالع الأنظار**، (تحقیق و مقدمهٔ عباس سلیمان). قاهره: المکتبة الأزهریّة للتراث.
۱۲.تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**، (۵ ج. تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره). بیروت: عالم الکتب.
۱۳.تفتازانی. سعدالدین مسعود بن عمر. (۱۴۳۸ق). **تهذیب المنطق والکلام**، (دراسة و تحقیق و تعلیق عماد بن محمّد علی السهیلی، مسعود احمد سعیدی). کویت: دار الرشاد الحدیثة ـ دار الضیاء.
۱۴.جرجانی، رکن‌الدین محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **إشراق اللاهوت فی شرح الیاقوت**، (تصحیح و تحقیق علی اوجبی). تهران: میراث مکتوب.
۱۵.جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۱۹ق). **شرح المواقف**، (۸ ج. ضبط و تصحیح محمود عمر الدمیاطی). بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۶.جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). **رحیق مختوم** (شرح حکمت متعالیه). ج. ۲ (بخش دوم از ج. ۱)، قم: اسراء.
۱۷.حسینی طباطبایی، رفیع‌الدین محمد. (۱۳۹۰ش). **شجرة الهیّة**، (تحقیق و تصحیح شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی، جلال‌الدین ملکی). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۸.حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۷ش). **إیضاح المقاصد من حکمة عین القواعد**، (تصحیح علینقی منزوی). تهران: دانشگاه تهران.
۱۹.حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۶ش). **أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، (تحقیق علی‌اکبر ضیائی). تهران: مؤسسة الهدی للنشر و التوزیع.
۲۰.حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۸ش). **مناهج الیقین فی أصول الدین**، (چ. ۲). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۱.حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد**، (تحقیق حسن مکی العاملی). بیروت: دار الصفوة.
۲۲.حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۲ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چ. ۹). قم: مؤسّسة النشر الإسلامی.
۲۳.حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۴۵ق). **معارج الفهم فی شرح النظم**، (تحقیق حمید احمدی الجلفائی). حلّه: مرکز العلّامة الحلّی لإحیاء تراث حوزة الحلّة العلمیة.
۲۴.حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۳۰ق). الباب الحادی عشر چاپ‌شده در: حلی، حسن بن یوسف. **منهاج الصلاح**، (تحقیق عبدالحمید میردامادی). قم: منشورات مکتبة العلّامة المجلسی.
۲۵.حلی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). **نهج المسترشدین فی أصول الدّین**، (تحقیق سید احمد الحسینی، شیخ هادی الیوسفی). قم: بی‌نا.
۲۶.رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۳۷۸ش). **المُحَصّل**، (تحقیق حسین آتای). قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۷.رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۳۳ق). **معالم أصول الدّین**، (به اهتمام نِزار حَمّادی). کویت: دار الضیاء.
۲۸.رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۳۶ق). **نهایة العقول فی درایة الأصول**، (۴ ج. تحقیق سعید عبداللطیف فودَة). بیروت: دار الذخائر.
۲۹.سبحانی، شیخ جعفر. (۱۴۲۶ق). **الإلهیّات علی هُدی الکتاب والسنّة والعقل**، (۴ ج. به قلم شیخ حسن محمد مکی العاملی. چ. ۶). قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.
۳۰.سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۳۸۷ش). **اللوامع الإلهیّة فی المباحث الکلامیّة**، (تحقیق و تعلیق محمد علی القاضی الطباطبائی. چ. ۳). قم: بوستان کتاب.
۳۱.سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۳۹۲ش). **الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة**، (تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا. چ. ۲). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

۳۲.سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). **إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین**، (تحقیق سید مهدی الرجائی). قم: مکتبة آیة الله المرعشی العامّة.
۳۳.سُیُوری حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۳۳ق). **النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر**، (تحقیق و تعلیق مشتاق الزیدی). بغداد: مؤسسة الرافد للمطبوعات.
۳۴.شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد. (۱۴۲۳ق). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیّة الأربعة**، (۹ ج). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۵.طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). **الرسائل العشر**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۶.طوسی، نصیرالدین. (۱۳۳۵ش). **فصول خواجهٔ طوسی و ترجمهٔ تازی آن از رکن‌الدّین محمّد بن علی گرگانی استرابادی**، (به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۷.طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). **تجرید الاعتقاد**، (تحقیق محمد جواد الحسینی الجلالی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۸.طوسی، نصیرالدین. (۱۴۱۳ق). **قواعد العقائد**، (تحقیق علی حسن خازم). لبنان: دار الغربة.
۳۹.طوسی، نصیرالدین. (۱۴۴۰ق). **تلخیص المحصّل أو نقد المحصّل**، (تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر). قم: مکتبة بیدار.
۴۰.عُبَیدلی، سید عمیدالدین. (۲۰۲۰م). **شرح أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، (۳ ج. تحقیق و تعلیق فاضل عرفانی الکربلائی). کربلا: دار الدلیل.
۴۱.غزالی، ابوحامد. (۱۴۳۳ق). **الاقتصاد فی الاعتقاد**، (به اهتمام انس محمد عدنان الشرفاوی. چ. ۲). جده: دار المنهاج.
۴۲.فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). **النُّکَت الاعتقادیة** [الفخریّة فی العقائد]، (تحقیق رضا مختاری). قم: المؤتمر العالمی لألفیّة الشیخ المفید.
۴۳.فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن. (۱۴۳۸ق). **تحصیل النجاة فی أصول الدّین**، (تحقیق حامد فیّاضی). حلّه: مرکز العلّامة الحلّی لإحیاء تراث حوزة الحلة.
۴۴.کاتبی، نجم‌الدین. (۱۳۸۶ش). **أسئلة نجم‌الدّین الکاتبی عن المعالم لفخرالدّین الرازی مع تعالیق عزّالدولة ابن‌گمونة**، (تحقیق و مقدمهٔ زاینه اشمیتکه، رضا پورجوادی). تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۴۵.کفعمی، جمال‌الدین احمد بن علی. (۱۴۳۰ق). **معارج الأفهام إلی علم الکلام**، (تحقیق عبدالحلیم عوض الحلّی). کربلا: مکتبة و دار مخطوطات العتبة العبّاسیة المقدّسة.
۴۶.لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق. (۱۳۷۵ش). **رسائل فارسی حسن بن عبدالرزاق لاهیجی**، (تحقیق علی صدرایی خویی). تهران: میراث مکتوب.
۴۷.لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق. (۱۳۸۷ش). **شمع الیقین و آیینهٔ دین**، (به کوشش جعفر پژوم). قم: نشر سایه.

۴۸.لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق. (۱۴۳۶ق). **زواهر الحکم**، (تحقیق و تصحیح و تعلیق شیخ عمار التمیمی). بغداد: مطبعة الثقلین.
۴۹.لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲ش). **سرمایهٔ ایمان**، (تصحیح صادق لاریجانی آملی. چ. ۳). قم: انتشارات الزهراء.
۵۰.لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۳ش). **گوهر مراد**، (تصحیح و تحقیق مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق علیه‌السلام). تهران: نشر سایه.
۵۱.لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۴۳۰ق). **شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام**، (ج. ۵. تحقیق اکبر اسد علی‌زاده). قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام.
۵۲.مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۷ش). **اصول دین**، (تحقیق محسن صادقی. چ. ۴). قم: بوستان کتاب.
۵۳.مکی العاملی، شمس‌الدین محمد. (۱۴۳۰ق). **موسوعة الشهید الأوّل**، (ج. ۱۸). قم: مرکز العلوم و الثقافة الإسلامیّة.
۵۴.نراقی، محمدمهدی. (۱۳۶۹ش). **أنیس الموحّدین**، (تصحیح و پاورقی از آیة الله قاضی طباطبائی. چ. ۲). تهران: انتشارات الزهراء.

## Resources


1.Al-Aʿraj, Ḍ. al-D. ʿA. (2019). ***Al-Tuḥfah al-shamsiyyah fī al-mabāḥith al-kalāmiyyah*** (The solar gift concerning theological investigations) (M. Aḥmadī & N. Kh. al-Khuzāʿī, Eds.). Al-Ḥilla: Markaz al-ʿAllāma al-Ḥillī li-Iḥyāʾ Turāth Ḥawzat al-Ḥilla al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

2.Al-Ardabīlī, al-Mawlā A. (2009). ***Al-Ḥāshiyah ʿalā Ilāhiyyāt al-Sharḥ al-jadīd li-l-Tajrīd*** (Marginalia on the metaphysics of the new commentary on the Tajrīd) (A. al-ʿĀbidī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]

3.Al-Astarābādī, M. J. (2003). ***Al-Barāhīn al-qāṭiʿah fī sharḥ Tajrīd al-ʿaqāʾid al-sāṭiʿah*** (Decisive proofs in commentary on the radiant Tajrīd al-ʿaqāʾid) (4 vols.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]

4.Al-Baḥrānī, Ibn Maytham, K. al-D. M. b. ʿA. (2014). ***Qawāʿid al-marām fī ʿilm al-kalām*** (Principles of the goal in the science of theology) (A. M. al-Muẓaffar, Ed.). Karbalāʾ: al-ʿAtabah al-Ḥusayniyyah al-Muqaddasah. [In Arabic]

5.Al-Bayḍāwī, N. al-D. ʿA. b. ʿU. (2007). ***Ṭawāliʿ al-anwār min maṭāliʿ al-anẓār*** (The rising of lights from the points of view) (ʿA. Sulaymān, Ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Azharīyyah li-l-Turāth. [In Arabic]

6.Al-Ghazālī, A. Ḥ. (2012). ***Al-Iqtiṣād fī al-iʿtiqād*** (Moderation in belief) (A. M. ʿA. al-Sharfāwī, Ed.; 2nd ed.). Jeddah: Dār al-Manhāj. [In Arabic]

7.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (1958). ***Īḍāḥ al-maqāṣid min ḥikmat ʿAyn al-qawāʿid*** (The clarification of aims from the wisdom of the Source of Principles) (ʿA.-N. Munzawī, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

8.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (1992). ***Kashf al-fawāʾid fī sharḥ Qawāʿid al-ʿaqāʾid*** (The unveiling of benefits in commentary on the Principles of Beliefs) (Ḥ. M. al-ʿĀmilī, Ed.). Beirut: Dār al-Ṣafwah. [In Arabic]

9.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2001). ***Kashf al-murād fī sharḥ Tajrīd al-iʿtiqād*** (The unveiling of intention in commentary on Tajrīd al-iʿtiqād) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.; 9th ed.). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

10.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2007). ***Anwār al-malakūt fī sharḥ al-Yāqūt*** (The lights of the kingdom in commentary on al-Yāqūt) (ʿA. A. Ḍiyāʾī, Ed.). Tehran: Al-Hudā. [In Arabic]

11.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2009a). ***Manāhij al-yaqīn fī uṣūl al-dīn*** (The paths of certainty in the principles of religion) (2nd ed.). Mashhad: Bunyād-e Pazhūhesh-hā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Raḍawī. [In Arabic]

12.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2009b). ***Al-Bāb al-ḥādī ʿashar*** (The eleventh chapter). In Minhāj al-ṣalāḥ (ʿA. al-Ḥ. al-Mīrdāmādī, Ed.). Qom: Manshūrāt Maktabat al-ʿAllāma al-Majlisī. [In Arabic]

13.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (2023). ***Maʿārij al-fahm fī sharḥ al-naẓm*** (The ascents of understanding in commentary on the poem) (Ḥ. A. al-Jilfāʾī, Ed.). Al-Ḥilla: Markaz al-ʿAllāma al-Ḥillī li-Iḥyāʾ Turāth Ḥawzat al-Ḥilla al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

14.Al-Ḥillī, al-Ḥ. b. Y. (n.d.). ***Nahj al-mustarshidīn fī uṣūl al-dīn*** (The path of the rightly guided in the principles of religion) (S. A. al-Ḥusaynī & Sh. H. al-Yūsufī, Eds.). Qom: n.p. [In Arabic]

15.Al-Iṣfahānī, B. al-D. (2017). ***Arbaʿ rasāʾil fī ʿilm al-kalām*** (Four treatises on the science of theology) (Ḥ.-R. Kiyānī, Ed.). Tehran: Muʾassaseh-ye Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]

16.Al-Jurjānī, ʿA. b. M. (1998). ***Sharḥ al-mawāqif*** (Commentary on the Stations) (M. ʿU. al-Dimyāṭī, Ed.; 8 vols.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

17.Al-Jurjānī, R. al-D. M. b. ʿA. (1983). ***Ishrāq al-lāhūt fī sharḥ al-Yāqūt*** (The illumination of divinity in commentary on al-Yāqūt) (ʿA. Awjabī, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Arabic]

18.Al-Kafʿamī, J. al-D. A. b. ʿA. (2009). ***Maʿārij al-afhām ilā ʿilm al-kalām*** (The ascents of understanding to the science of theology) (ʿA. al-Ḥ. ʿA. al-Ḥillī, Ed.). Karbalāʾ: Maktabah wa-Dār Makhtūṭāt al-ʿAtabah al-ʿAbbāsiyyah al-Muqaddasah. [In Arabic]

19.Al-Kātibī, N. al-D. (2007). ***Asʾilat Najm al-Dīn al-Kātibī ʿan al-Maʿālim li-Fakhr al-Dīn al-Rāzī maʿa taʿālīq ʿIzz al-Dawlah Ibn Kammūnah*** (The questions of Najm al-Dīn al-Kātibī on al-Maʿālim for Fakhr al-Dīn al-Rāzī, with the glosses of ʿIzz al-Dawlah Ibn Kammūnah) (S. Schmidtke & R. Pūrjawādī, Eds.). Tehran: Muʾassaseh-ye Pazhūheshī-ye Ḥekmat va Falsafeh, in cooperation with the Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin. [In Arabic]

20.Al-Lāhījī, Ḥ. b. ʿA. al-R. (1996). ***Rasāʾel-e Fārsī-ye Ḥasan b. ʿAbd al-Razzāq Lāhījī*** (The Persian treatises of Ḥasan b. ʿAbd al-Razzāq Lāhījī) (ʿA. Ṣadrāʾī Khūʾī, Ed.). Tehran: Mīrāth-e Maktūb. [In Persian]

21.Al-Lāhījī, Ḥ. b. ʿA. al-R. (2008). ***Shamʿ al-yaqīn va āyīneh-yi dīn*** (The candle of certainty and the mirror of religion) (J. Pajūm, Ed.). Qom: Sāyeh. [In Persian]

22.Al-Lāhījī, Ḥ. b. ʿA. al-R. (2015). ***Zawāhir al-ḥikam*** (The flowers of wisdom) (al-Sh. ʿA. al-Tamīmī, Ed.). Baghdad: Maṭbaʿat al-Thaqalayn. [In Arabic]

23.Al-Lāhījī, Mullā ʿA. al-R. (1993). ***Sarmāyeh-ye īmān*** (The capital of faith) (Ṣ. Lārījānī Āmulī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Intishārāt al-Zahrāʾ. [In Persian]

24.Al-Lāhījī, Mullā ʿA. al-R. (2004). ***Gawhar-e murād*** (The essence of desire) (Muʾassaseh-yi Taḥqīqātī-yi Imām Ṣādiq, Ed.). Tehran: Sāyeh. [In Persian]

25.Al-Lāhījī, Mullā ʿA. al-R. (2009). ***Shawāriq al-ilhām fī sharḥ Tajrīd al-kalām*** (The eastern lights of inspiration in commentary on the Tajrīd al-kalām) (Vol. 5) (A. A. ʿAlī-zādah, Ed.). Qom: Imām Ṣādiq. [In Arabic]

26.Al-Makkī al-ʿĀmilī, Sh. al-D. M. (2009). ***Mawsūʿat al-Shahīd al-Awwal*** (The encyclopedia of the First Martyr) (Vol. 18). Qom: Markaz al-ʿUlūm wa-l-Thaqāfah al-Islāmiyyah. [In Arabic]

27.Al-Narāqī, M.-M. (1990). ***Anīs al-muwaḥḥidīn*** (The companion of the monotheists) (Āyat Allāh Qāḍī Ṭabāṭabāʾī, Ed.; 2nd ed.). Tehran: al-Zahrāʾ. [In Persian]

28.Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn M. b. ʿU. (1999). ***Al-Muḥaṣṣal*** (The summum bonum) (Ḥ. Ātāy, Ed.). Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

29.Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn M. b. ʿU. (2012). ***Maʿālim uṣūl al-dīn*** (The landmarks of the principles of religion) (N. Ḥammādī, Ed.). Kuwait: Dār al-Ḍiyāʾ. [In Arabic]

30.Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn M. b. ʿU. (2015). ***Nihāyat al-ʿuqūl fī dirāyat al-uṣūl*** (The ultimate of intellects in the knowledge of principles) (S. ʿA. al-L. Fūda, Ed.; 4 vols.). Beirut: Dār al-Dhakhāʾir. [In Arabic]

31.Al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣ. al-D. M. (2002). ***Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqlīyah al-arbaʿah*** (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (9 vols.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

32.Al-Subḥānī, al-Sh. J. (2005). ***Al-Ilāhiyyāt ʿalā hudā al-kitāb wa-l-sunnah wa-l-ʿaql*** (Theology according to the guidance of the Book, the Sunnah, and reason) (6th ed.; 4 vols.). Qom: al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]

33.Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. ʿA. A. (1985). ***Irshād al-ṭālibīn ilā nahj al-mustarshidīn*** (The guidance of the seekers to the path of the rightly guided) (S. M. al-Rajāʾī, Ed.). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʿashī al-ʿĀmmah. [In Arabic]

34.Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. ʿA. A. (2008). ***Al-Lawāmiʿ al-ilāhiyyah fī al-mabāḥith al-kalāmiyyah*** (The divine flashes in theological investigations) (M. ʿA. al-Q. al-Ṭabāṭabāʾī, Ed.; 3rd ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]

35.Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. ʿA. A. (2012). ***Al-Nāfiʿ yawm al-ḥashr fī sharḥ al-Bāb al-ḥādī ʿashar*** (The beneficial on the day of resurrection in commentary on the Eleventh Chapter) (M. al-Zaydī, Ed.). Baghdad: Muʾassasat al-Rāfid li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

36.Al-Suyūrī al-Ḥillī, M. b. ʿA. A. (2013). ***Al-Anwār al-jalāliyyah fī sharḥ al-Fuṣūl al-Naṣīriyyah*** (The Jalālian lights in commentary on the Naṣīrian Chapters) (ʿA. Ḥājī-Ābādī & ʿA. Jalālī-Niyā, Eds.; 2nd ed.). Mashhad: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyyah. [In Arabic]

37.Al-Taftāzānī, S. al-D. M. b. ʿU. (1988). ***Sharḥ al-maqāṣid*** (Commentary on the Aims) (ʿA. al-R. ʿUmayrah, Ed.; 5 vols.). Beirut: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

38.Al-Taftāzānī, S. al-D. M. b. ʿU. (2017). ***Tahdhīb al-manṭiq wa-l-kalām*** (The refinement of logic and theology) (ʿI. b. M. ʿA. al-Suhaylī & M. A. Saʿīdī, Eds.). Kuwait: Dār al-Rashād al-Ḥadīthah; Dār al-Ḍiyāʾ. [In Arabic]

39.Al-Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1983). ***Al-Rasāʾil al-ʿashr*** (The ten treatises). Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

40.Al-Ṭūsī, N. al-D. (1956). ***Fuṣūl-e Khwājeh-ye Ṭūsī va tarjumeh-ye tāzī-ye ān az Rukn al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Gurgānī Astarābādī*** (The chapters of Khwājah Ṭūsī and their Persian translation by Rukn al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Gurgānī Astarābādī) (M.-T. Dānishpazhūh, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]

41.Al-Ṭūsī, N. al-D. (1988). ***Tajrīd al-iʿtiqād*** (The exposition of beliefs) (M. J. al-Ḥ. al-Jalālī, Ed.). Qom: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī. [In Arabic]

42.Al-Ṭūsī, N. al-D. (1992). ***Qawāʿid al-ʿaqāʾid*** (The principles of beliefs) (ʿA. Ḥ. Khāzim, Ed.). Lebanon: Dār al-Ghurbah. [In Arabic]

43.Al-Ṭūsī, N. al-D. (2019). ***Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal aw Naqd al-Muḥaṣṣal*** (The summary of al-Muḥaṣṣal, or the critique of al-Muḥaṣṣal) (M. Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]

44.Al-ʿUbaydalī, al-S. ʿI. al-D. (2020). ***Sharḥ Anwār al-malakūt fī sharḥ al-Yāqūt*** (Commentary on the Lights of the Kingdom in commentary on al-Yāqūt) (F. ʿI. al-Karbalāʾī, Ed.; 3 vols.). Karbalāʾ: Dār al-Dalīl. [In Arabic]

45.Āṣif al-Muḥsinī, M. (2007). ***Ṣirāṭ al-ḥaqq*** (The path of truth) (4 vols.). Qom: Dhawī al-Qurbā. [In Arabic]

46.Astarābādī, M. A. (2021). ***Dāneshnāmeh-ye Shāhī*** (The royal encyclopedia) (R. Jardī Abī-Ṣaʿb & R. Mukhtārī Khūʾī, Eds.). McGill Institute of Islamic Studies; Tehran: University of Tehran. [In Persian]

47.Fakhr al-Muḥaqqiqīn al-Ḥillī, M. b. al-Ḥ. (1992). ***Al-Nukat al-iʿtiqādiyyah*** (al-Fakhrīyyah fī al-ʿaqāʾid) (Theological points: The Fakhrī treatise on beliefs) (R. al-Mukhtārī, Ed.). Qom: al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li-Alfiyyat al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]

48.Fakhr al-Muḥaqqiqīn al-Ḥillī, M. b. al-Ḥ. (2017). ***Taḥṣīl al-najāh fī uṣūl al-dīn*** (The attainment of salvation in the principles of religion) (Ḥ. Fayyāḍī, Ed.). Al-Ḥilla: Markaz al-ʿAllāma al-Ḥillī li-Iḥyāʾ Turāth Ḥawzat al-Ḥilla. [In Arabic]

49.Ḥusaynī Ṭabāṭabāʾī, R. al-D. M. (2011). ***Shajareh-ye ilāhiyyeh*** (The divine tree) (Sh. al-D. Waḥīdī Mehrjardī & J. al-D. Malikī, Eds.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]

50.Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī, M. b. ʿA. (2013). ***Mujlī mirʾāt al-munjī*** (The polisher of the mirror of the saviour) (R. Yaḥyāpūr Fārmad, Ed.; 5 vols.). Beirut: Jamʿiyyat Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī li-Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]

51.Ibn Sīnā (Avicenna), al-Ḥ. b. ʿA. (2000). ***Al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-ḍalālāt*** (Deliverance from drowning in the sea of errors) (M. T. Dāneshpazhūh, Ed.; 2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]

52.Ibrāhīmī Dīnānī, Gh. Ḥ. (2001). ***Qawāʿed-e kullī-ye falsafī dar falsafeh-ye Eslāmī*** (Universal philosophical principles in Islamic philosophy) (2 vols.). Tehran: Pazhūheshgāh-e ʿUlūm-e Insānī va Muṭālaʿāt-e Farhangī. [In Persian]

53.Jawādī Āmulī, ʿA. (2007). ***Raḥīq-e makhtūm: Sharḥ Ḥikmat-i Mutaʿāliya*** (Sealed nectar: Commentary on Transcendent Philosophy) (Vol. 2, Part 2 of Vol. 1). Qom: Esrāʾ. [In Persian]

54.Muqaddas Ardabīlī, A. b. M. (2008). ***Uṣūl al-dīn*** (The principles of religion) (M. Ṣādiqī, Ed.; 4th ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]

Islamic Philosophical Doctrines
Print: 2251- 9386
Online: 2783- 4026

# The Relationship between Science and Religion in the Light of Philosophical Interactionism

**Abolfazl Muḥammadī** [1] | **ʿAbbās Īzadpanāh** [2]

1. Corresponding Author, Ph.D. Student in Islamic Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Email: a.izadpanah@qom.ac.ir

**Article Info**

**Article type**:
Research Article

Received: 3 December 2025
Revised: 2 February 2026
Accepted: 27 April 2026
Available Online: 3 May 2026

**Keywords:**
Science and religion, philosophical interactionism, conflict, separation, one-sided application.

## Abstract

*The relationship between science and religion has been one of the most fundamental and contested issues in the history of philosophical, theological, and scientific thought in both the West and the Islamic world. The central question of this research is whether an epistemological and philosophical model can be presented that, while preserving the relative independence of science and religion, avoids conflict, absolute separation, one-sided application, and eclecticism, and provides the ground for constructive interaction between the two. In response to this question, the present article analyses and critiques four principal approaches to the relationship between science and religion—conflict, separation, one-sided application, and synthesis—and demonstrates that each of these approaches suffers from serious epistemological and methodological deficiencies. Subsequently, drawing upon the meta-approach of "philosophical interactionism" and utilising the foundations of Islamic philosophy, particularly Transcendent Wisdom (al-ḥikmah al-mutaʿāliyah), an alternative model for explicating the relationship between science and religion is presented. The principal achievement of the research is that philosophy, as a foundational and epistemically mediating discipline, can provide a framework in which science and religion are situated neither in opposition nor in complete separation, but rather in an interactive, complementary, and synergistic relationship. On the basis of this approach, science and religion, while maintaining their methodological and domain-specific differences, are able to reinforce one another in understanding reality, meaning, and the ultimate purpose of existence. The research method is library-based and grounded in descriptive-critical analysis.*

**Cite this article:** Muḥammadī, A.; Īzadpanāh, A. (2026). The Relationship between Science and Religion in the Light of Philosophical Interactionism. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 375-407. https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7867.1685

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

# Extended Abstract

## Introduction

The relationship between science and religion has long been one of the most fundamental and challenging issues in the history of human thought, especially in the philosophical and theological tradition of the West and the Islamic world. Both science and religion have ancient backgrounds, and the manner of their interaction has shaped the course of epistemological and social developments in societies. The main question of this research is whether an epistemological and philosophical model can be presented that, while maintaining the relative independence of science and religion, avoids the four harms of conflict, absolute separation, one-sided application, and eclecticism, and provides the ground for constructive and synergistic interaction between them. In this writing, by science is meant modern empirical and natural science, which explains natural phenomena through observation, experiment, hypothesis formation, and falsifiability; and by religion is meant a general meaning referring to the common aspects of monotheistic religions. After analysing and critiquing four main approaches to the relationship between science and religion, the article introduces its chosen approach under the title “philosophical interactionism” based on the foundations of Transcendent Wisdom and seeks to provide a coherent framework for the epistemological synergy of science and religion.

## Method

The present research is library-based and based on descriptive-critical analysis. In this method, first, philosophical, theological, and scientific texts related to the relationship between science and religion are examined. Then, the four main approaches—conflict, separation, one-sided application, and eclecticism—are precisely analysed and criticised. Data are collected from reliable primary and secondary sources and compared with a critical approach. Next, the foundations of Ṣadrian Transcendent Wisdom are chosen as the theoretical framework and serve as the basis for presenting the model of “philosophical interactionism.” The method of analysis is a combination of conceptual interpretation, internal criticism, and comparative comparison. Also, Western philosophical traditions such as Hegelian dialectic, James’s and Dewey’s epistemological pluralism, and Gadamer’s hermeneutics have been used as complementary sources. The research community is philosophical and religious texts related to the subject, and sampling was done purposefully.

## Findings

The research findings can be reported in several main axes.

A) Critique of conflictualism. This view, which considers science and religion essentially incompatible, is defended by some scientists (positivists, materialists, Locke, and Hume) and by extreme religious believers. The findings show that the alleged conflict is often apparent, temporary, and arising from a superficial understanding of religious texts or the limitations of science in a particular period, not essential and fundamental.

B) Critique of separatism (parallelism). Defenders such as Kant, Barth, Schleiermacher, and Soroush consider science as knowledge of nature and religion as ethics and meaning. The main critique is that by denying any intersection, it neglects the synergies between science and religion and falls into epistemological reductionism.

C) Critique of one-sided application (scientific interpretation of religion). This approach considers science as the final criterion of truth and interprets religious teachings based on scientific findings; in the West it is represented by Tillich, Bultmann, Tipler, and Hawking, and in the Islamic world by the scientific interpretation current (such as Tantawi, Bazargan, Paknejad, and Makarem Shirazi). Critiques: empirical science is conjectural and falsifiable, while revealed religion is immune from error; this approach practically gives science superiority over religion and leads to the distortion of original religious meanings. ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī in al-Mīzān has strongly opposed this method and emphasised the independence of the Qurʾān in understanding meanings.

D) Critique of synthesis and eclecticism. This current, without a clear criterion, mixes elements of science and non-religious schools with religious teachings and creates a "new religion." From the Qurʾānic perspective (such as the verse "Do not mix truth with falsehood"), it is rejected and leads to interpretation by personal opinion, innovation, and destruction of religious identity.

E) Chosen approach: philosophical interactionism. After criticising the four approaches, the fundamental question is how philosophy can be used to solve the problem of science and religion, without philosophy itself having the same problematic relations with religion. The answer is that philosophy here is not meant in the absolute sense, but rather the specific foundations of Islamic wisdom, especially Ṣadrian Transcendent Wisdom, in which philosophy and religion are aligned and complementary. Philosophy is a rational tool for a deeper understanding of revelation and, by accepting the primacy of existence (aṣālah al-wujūd), substantial motion (al-ḥarakah al-jawharīyah), gradational unity (al-waḥdah al-tashkīkīyah), and the hierarchy of existence, places different levels of knowledge (sensory, rational, intuitive, and revelatory) in a coherent ontological system.

F) The four principles of philosophical interactionism. (1) Non-relativistic epistemological pluralism; (2) flexible hierarchy; (3) complementarity; (4) dialogue-centeredness.

G) The three roles of philosophy. The foundational role (determining the conditions of the possibility of knowledge), the mediating role (providing a common language between science and religion), and the critical role (criticising the extremes of scientism and religiosity). The interactionalisation of philosophy also makes other sciences (theology, mysticism, empirical and human sciences) interactional.

H) The chosen view. Science and religion are neither contradictory nor completely separate, but complementary to each other. Science explores the laws of nature through empirical method, and religion expresses the meaning and ultimate purpose of existence through revelation. Religion without science leads to superstition, and science without religion is reduced to dry and soulless materialism. Among Islamic thinkers, ʿAllāmah Jaʿfarī and Martyr Muṭahharī are pioneers of this interactional approach, and among Western thinkers, Ian Barbour, inspired by Whitehead's process theology, has come close to interaction, although his foundations (considering God and the world as co-ordinate) are criticisable.

## Conclusion

The conclusion of the research is that the issue of the relationship between science and religion is, more than a conflict between two sources of knowledge, a philosophical issue at the level of foundations and presuppositions. The approaches of conflict, absolute separation, one-sided application, and eclecticism are each ineffective for epistemological reasons. In contrast, "philosophical interactionism" based on Transcendent Wisdom, with the four principles of non-relativistic pluralism, flexible hierarchy, complementarity, and dialogue-centeredness, provides a coherent framework for the synergy of science and religion. This model, while removing apparent conflict, provides the ground for constructive dialogue between the religious tradition and contemporary science.

The main achievement of the article is the presentation of this theoretical framework for interdisciplinary studies of science and religion, and it raises new questions for future research, including how to apply this model in specific scientific and religious fields.

### *Author Contributions*

Mr. Abolfazl Muḥammadī, as the main author, has undertaken 80 percent of all stages of the research, including problem design, data collection, analysis, criticism, and writing the article, and Mr. ʿAbbās Īzadpanāh, as the second author, has undertaken 20 percent of these matters.

### *Data Availability Statement*

This research is based exclusively on published philosophical, theological, and scientific sources. No new empirical data were generated. All sources are fully cited in the reference list.

### *Acknowledgements*

The authors thank all those who contributed to the formation of this article, including the anonymous reviewers for their constructive comments.

### *Ethical Considerations*

The authors declare that they have observed the principles of research ethics, including honesty, avoidance of plagiarism, distortion, and research misconduct.

### *Funding*

This research has not received any specific financial support from funding institutions in the public, commercial, or non-profit sectors.

### *Conflict of Interest*

The authors declare that there is no conflict of interest in writing this article.

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

In preparing this article, the authors used DeepSeek to review and edit the generated content. After using this tool, the authors reviewed and revised the content and take full responsibility for the published material.

آموزه‌های فلسفه اسلامی
ISSN Print: 2251- 9386 Online: 2783- 4026

# رابطهٔ علم و دین در پرتو تعامل‌گرایی فلسفی

ابوالفضل محمدی[۱] ✉ عباس ایزدپناه[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری رشتهٔ کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: A.izadpanah@qom.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۷
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳

**کلیدواژه‌ها**

علم و دین، تعامل‌گرایی فلسفی، تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه.

## چکیده

رابطهٔ علم و دین از مسائل بنیادین و مناقشه‌برانگیز در تاریخ تفکر فلسفی، الهیاتی و علمی در غرب و جهان اسلام بوده است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان الگویی معرفت‌شناختی و فلسفی ارائه کرد که ضمن حفظ استقلال نسبی علم و دین، از تعارض، تفکیک مطلق، تطبیق یک‌سویه یا التقاط میان آن‌ها پرهیز کند و زمینهٔ تعامل سازنده میان این دو را فراهم آورد؟ در پاسخ به این پرسش، مقالهٔ حاضر چهار رویکرد اصلی در نسبت علم و دین (تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه و تلفیق) را تحلیل و نقد می‌کند و نشان می‌دهد که هر یک از این رویکردها با کاستی‌های معرفتی و روش‌شناختی جدی مواجه‌اند. سپس با تکیه بر ابرگرایش «تعامل‌گرایی فلسفی» و با بهره‌گیری از مبانی فلسفهٔ اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، الگویی بدیل برای تبیین رابطهٔ علم و دین ارائه می‌شود. دستاورد اصلی پژوهش آن است که فلسفه به‌مثابهٔ دانشی بنیادین و میانجی معرفتی، می‌تواند چارچوبی فراهم آورد که در آن، علم و دین، نه در تقابل و نه در تفکیک کامل، بلکه در رابطه‌ای تعاملی، تکمیل‌گر و هم‌افزا قرار گیرند. بر اساس این رویکرد، علم و دین با حفظ تفاوت‌های روشی و قلمروی خود، قادر خواهند بود در فهم واقعیت، معنا و غایت هستی یکدیگر را تقویت کنند. روش پژوهش کتابخانه‌ای و مبتنی بر تحلیل توصیفی_انتقادی است.

**استناد:** محمدی، ابوالفضل؛ ایزدپناه، عباس. (۱۴۰۵). رابطهٔ علم و دین در پرتو تعامل‌گرایی فلسفی. آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۳۷۵-۴۰۷.
https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7867.1685

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
© نویسندگان.

**مقدمه**

مسئلهٔ رابطهٔ علم و دین از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث مشترک میان دانشمندان و الاهی‌دانان است که از دیرباز مورد توجه بوده است و در عصر حاضر نیز به‌صورت جدی در محافل علمی محل بحث و مناقشه قرار دارد. اهمیت این مسئله ازآن‌روست که دین با پیشینه‌ای چند هزارساله، و علم با تاریخی دیرینه و نقشی تعیین‌کننده در تحولات بنیادین زندگی بشر، هر یک تأثیر عمیقی بر اندیشه و رفتار انسان‌ها داشته‌اند، به‌گونه‌ای که می‌توان مسیر تاریخ بشر را تا حد زیادی متأثر از نوع تعامل میان این دو دانست. در همین راستا، ایان باربور با استناد به دیدگاه وایتهد تأکید می‌کند که آیندهٔ تاریخ بشر تا حد زیادی به نحوهٔ مواجههٔ نسل حاضر با رابطهٔ علم و دین وابسته است (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۳).

از نظر تاریخی، بحث نظام‌مند دربارهٔ رابطهٔ علم و دین در جهان غرب به اواخر قرون وسطی و آغاز رنسانس بازمی‌گردد. هرچند پیش از آن نیز گفت‌وگوهایی میان آموزه‌های دینی و دیدگاه‌های علمی و فلسفی وجود داشت، اما ازآن‌جاکه بسیاری از فیلسوفانْ خود عالمان دینی محسوب می‌شدند، ناسازگاری جدی میان علم و دین احساس نمی‌شد و این مسئله یک دغدغهٔ مستقل نبود (فروغی، ۱۳۶۱، ج. ۲۰، ص. ۸۰). با آغاز تحولات علمی و صنعتی در اروپا و موضع‌گیری‌های سخت‌گیرانهٔ کلیسا در برابر یافته‌های جدید، از جمله محاکمهٔ دانشمندانی چون گالیله، نخستین تعارض‌های رسمی میان دین مسیحی و علم جدید پدید آمد و رابطهٔ علم و دین به مسئله‌ای اساسی در جوامع غربی تبدیل شد.

در مقابل، سیر تاریخی این بحث در جهان اسلام متفاوت بوده است. در سده‌های نخستین اسلامی، به‌ویژه میان قرون سوم تا ششم هجری، نه‌تنها تعارضی میان اسلام و علم مطرح نبود، بلکه علوم در پرتو آموزه‌های اسلامی به شکوفایی چشمگیری دست یافتند. با این حال، ورود علم جدید غربی به جهان اسلام در دو قرن اخیر، به‌ویژه در بستر استعمار و تعاملات فرهنگی، موجب طرح دوبارهٔ مسئلهٔ رابطهٔ علم و دین شد؛ مسئله‌ای که تا امروز نیز در محافل فکری و علمی جهان اسلام استمرار یافته است (نک: محیطی اردکانی، ۱۳۹۲).

در مجموع، می‌توان گفت وجه مشترک مباحث شکل‌گرفته در غرب و جهان اسلام آن است که همگی در پی تبیین نسبت میان دانشی با منشأ وحیانی و آسمانی، که از طریق وحی و الهام

به بشر می‌رسد، و دانش‌هایی هستند که حاصل فهم عادی انسان و مبتنی بر عقل، تجربه، حس و شهودند.

پیش‌تر پژوهش‌هایی در این رابطه صورت پذیرفته و نظریات مختلفی در این باب مطرح شده است که ازجملهٔ آن‌ها می‌توان به این آثار اشاره کرد: کتاب علم و دین نوشتهٔ ایان باربور؛ درآمدی بر علم و دین از مایکل پول؛ دین و علم؛ هماهنگی یا اختلاف، مقدمه‌ای از دیدگاه تاریخ عقاید بر رابطهٔ میان علم و دین در غرب از شل یونسون؛ رابطهٔ علم و دین از محمد منصورنژاد؛ علم و دین در حیات معقول از محمدتقی جعفری تبریزی؛ و موضع علم و دین در خلقت انسان از احد فرامرز قراملکی. همچنین مقالاتی دراین‌باره نوشته شده‌اند از جمله: «نقد و بررسی دیدگاه داوکینز دربارهٔ رابطهٔ علم و دین با رویکرد کلام فلسفی امامیه» از بهروز صمد؛ «بررسی رابطهٔ علم و دین با محوریت آیات قرآن» از سید محمد عارف حسینی؛ «بررسی دیدگاه جان اف هات و علامه جعفری دربارهٔ علم و دین» از روح‌الله آدینه؛ و «نسل سوم نظریه‌های علم و دین؛ افق‌هایی نو برای رویکرد تعاملی» از زهرا زرگر.

با توجه به پیشینهٔ پژوهش‌های انجام‌شده در باب رابطهٔ علم و دین، روشن است که هرچند نظریه‌های متعددی در این حوزه ارائه شده، اما همچنان ابهام‌ها و چالش‌های بنیادینی در تبیین نسبت صحیح میان این دو حوزهٔ معرفتی باقی مانده است. مسئلهٔ اصلی آن است که آیا می‌توان الگویی نظری ارائه کرد که ضمن پرهیز از تعارض، تفکیک مطلق، تطبیق یک‌سویه یا التقاط، امکان هم‌گرایی معقول و سازنده میان علم و دین را فراهم آورد.

در راستای واکاوی این مسئله، پژوهش حاضر به چند پرسش فرعی نیز می‌پردازد:

نخست آن‌که، مهم‌ترین رویکردهای مطرح در تبیین رابطهٔ علم و دین کدام‌اند و هر یک بر چه مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی استوارند؟

دوم آن‌که، اشکالات و محدودیت‌های هر یک از این رویکردها، اعم از تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه و تلفیق، از منظر فلسفی و معرفتی چیست؟

سوم آن‌که، آیا فلسفه می‌تواند به‌مثابهٔ دانشی بنیادین، نقش میانجی معرفتی میان علم و دین را ایفا کند یا خود گرفتار همان نسبت‌های مسئله‌دار است؟

نهایتاً، تعامل‌گرایی فلسفی بر چه مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار است و

چگونه می‌تواند چارچوبی منسجم برای تبیین رابطه‌ای تعاملی و تکمیل‌گر میان علم و دین ارائه دهد؟

پژوهش حاضر می‌کوشد با پاسخ‌گوییِ نظام‌مند به این پرسش‌ها و با تکیه بر ابرگرایش تعامل‌گرایی فلسفی، الگویی بدیل در تبیین رابطهٔ علم و دین ارائه کند؛ الگویی که در آن، استقلال نسبی حوزه‌ها حفظ شود و در عین حال، زمینهٔ گفت‌وگو و هم‌افزایی معرفتی میان آن‌ها فراهم آید. روش این پژوهش نیز کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی است.

## ۱. معناشناسی علم و دین در لغت و اصطلاح

پیش از بررسی نسبت علم و دین، تبیین مفهوم «علم» و «دین» به‌عنوان دو سوی این نسبت ضروری است، زیرا اختلاف در تعریف علم و دین، نقش تعیین‌کننده‌ای در نوع تلقی از رابطهٔ آن‌ها با یکدیگر ایفا می‌کند. بنابراین لازم است معنای این دو واژه در این پژوهش روشن شود.

### ۱-۱. علم در لغت

در لغت، «علم» به معانی «دانستن، معرفت، دانش و معلوم» به کار رفته است (معین، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۶۵۲). در برخی دیگر از کتب لغوی، علم به معنای «شناخت و باور» نیز آمده است (قیم، ۱۳۸۶، ص. ۷۳۸). همچنین گاهی علم را «ادراک حقیقت چیزی» (ابراهیم مصطفی و دیگران، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۲۴)، یا «ادراک چیزی آن‌گونه که هست» (جرجانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۷)، یا «اعتقاد به چیزی آن‌گونه که هست» (عسکری، ۱۴۱۲، ص. ۳۷۱) دانسته‌اند. تعریف علم به «یقین» از دیگر معانی لغوی علم به شمار می‌رود (ابراهیم مصطفی و دیگران، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۲۴).

### ۱-۲. علم در اصطلاح

علم در اصطلاح، معانی بسیار گوناگونی دارد و با رویکردهای مختلف، معانی متفاوتی پیدا می‌کند، به‌نوعی که در بین تعاریفِ مختلف از علم، گاهی معنای علم بین آن‌ها مشترک لفظی است. برخی از تعاریف به‌گونه‌ای است که تمام علوم یا اکثر آن‌ها را در بر می‌گیرد و برخی دیگر فقط به دانشی خاص اطلاق می‌شود (نک: مصباح، ۱۳۹۳، ص. ۴۳-۸۰).

در این مقاله، مراد از علم، علم به معنای خاص و متعارف آن در سنت جدید، یعنی علوم تجربی

و طبیعی است که با روش مشاهده، آزمون، فرضیه‌سازی و ابطال‌پذیری به تبیین پدیده‌های جهان طبیعی می‌پردازند.

بر این اساس، علم در این پژوهش با فلسفه که دانشی عقلی، تأملی و بنیادین است و به بررسی مبادی، کلیات و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌پردازد، خلط نمی‌شود. فلسفه نه از سنخ علم تجربی است و نه در چارچوب روش‌های تجربی و آزمون‌پذیر قرار می‌گیرد، بلکه سطحی فرادست و ناظر به مبانی علوم را اشغال می‌کند. این تمایزِ روشی و معرفتی، نقشی تعیین‌کننده در فهم نسبت‌های ممکن میان علم و دین دارد.

ازاین‌رو، نسبت‌هایی چون تعارض، توازی، تطبیق یک‌سویه و تعامل که در این پژوهش بررسی می‌شوند، ناظر به رابطهٔ دین با علوم تجربی‌اند و تعمیم آن‌ها به نسبت دین و فلسفه، ناشی از خلط دو ساحت متمایز معرفتی است. فلسفه، برخلاف علم تجربی، مدعی تبیین جزئیات پدیده‌های طبیعی نیست، بلکه به تحلیل مفاهیم، اصول و مبانی کلی می‌پردازد و از همین رو، در نسبت با دین، غالباً در سطح گفت‌وگوی عقلانی و تبیین مفهومی قرار می‌گیرد، نه در سطح تعارض یا تطبیق داده‌محور.

### ۱-۳. دین در لغت

در لغت، واژهٔ «دین» معانی متعددی دارد که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به جزا، عادت، اطاعت، عبادت، حساب، انقیاد، قهر، غلبه، استعلا، سلطان، ملک، حکم، سیره، تدبیر، ورع، حال، ذل، درد و معصیت اشاره کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۸، ص. ۷۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۱۷۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج. ۱۸، ص. ۲۱۷).

ابن‌فارس معنای اصلی دین را انقیاد و ذل معرفی می‌کند و معتقد است دیگر معانی به آن بازمی‌گردد. به‌طور مثال، واژهٔ دین از این جهت بر طاعت اطلاق می‌شود که مشتمل بر انقیاد است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۳۱۹).

### ۱-۴. دین در اصطلاح

برای دین در اصطلاح، تعاریف گوناگونی ارائه شده است که غالباً برگرفته از دیدگاه‌های خاص فلسفی، عرفانی و کلامی می‌باشد. همچنین برخی از تعاریف اصطلاحی دین، خاص و مربوط به یک دین خاص هستند و برخی تعاریفْ عام‌اند و شامل همهٔ ادیان می‌شوند.

در این نوشتار مراد ما از دین، جنبه‌های مشترک میان ادیان توحیدی است. بنابراین گسترهٔ بحث ما شامل ادیان غیرتوحیدی یا جنبه‌های اختصاصی از یک دین توحیدی نخواهد شد.

## ۲. بررسی گونه‌های روابط علم و دین

در زمینهٔ رابطهٔ میان علم و دین، دیدگاه‌های متعددی ارائه شده است. در این گفتار، به بررسی و واکاوی مهم‌ترین نظریات موجود در این حوزه می‌پردازیم و نقدهایی را به هر یک مطرح می‌کنیم و در پایان، دیدگاه برگزیدهٔ خویش را تبیین خواهیم کرد.

### ۲-۱. تعارض و تقابل

برخی بر این باورند که علم و دین با یکدیگر تعارض دارند و بین آن‌ها همواره جدال و ستیز است. بر اساس این دیدگاه، علم و دین رقبای یکدیگرند و هر کدام سعی دارد دیگری را از میدان به در کند و خود پیروز میدان باشد. در این میان، عده‌ای معتقدند در جدال میان علم و دین، علم پیروز است. به بیانی دیگر، آنان بر این نگرش‌اند که چون آدمی صاحب عقل است، دیگر نیازی به دین و تعلیمات آن ندارد. آن‌ها دین را زاییدهٔ ضعف و جهل بشر می‌دانند و معتقدند هنگامی که بشر به‌لحاظ علمی پیشرفت کرد، علم به‌تدریج جایگزین دین شد، به‌گونه‌ای که بر تعالیم دینی سلطه پیدا کرد و پیرون میدان گردید.

از جمله متفکرانی که به این نظریه روی آوردند، می‌توان به آگوست کنت (آرون، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۵)، دورکیم (گیدنز، ۱۳۸۸، ص. ۸۶)، وبر (آرون، ۱۳۸۶، ص. ۶۲۲)، راسل (شوشتری، ۱۳۸۰)، ارنست ماخ، جان استوارت میل و فیلسوفان حلقهٔ وین (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲) اشاره کرد. همچنین به‌طور خاص ماده‌گرایان (ماتریالیست‌ها) که واقعیت جهان هستی را تنها ماده می‌دانند و وجود ماورای ماده را انکار می‌کنند و به اصالت تجربه و حس قائل‌اند نیز همین دیدگاه را دارند. برای مثال، جان لاک و دیوید هیوم در همین دسته قرار دارند و در رابطه میان علم و دین، به اصالت تجربهٔ علمی و لاادری‌گری دینی باورمندند (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۸۷-۹۱).

قابل توجه است که در نظریهٔ تعارض علم و دین، برخی دین‌داران و مذهبی‌هایی نیز قرار دارند که با اعتماد افراطی به کتب دینی، جایی برای دخالت علم باقی نمی‌گذارند و در نظرشان دین در میدان تعارض، پیروز است. اینان معتقدند اگر گزاره‌ای علمی با آموزه‌های دینی به تقابل و تخالف پرداخت، این گزارهٔ علمی است که باید با آموزه‌های دینی هماهنگ شود و در این حالت، اولویت با

دین و وحی است. آن‌ها بر این باورند که علم می‌تواند باورهای دینی را به چالش بکشد و در نتیجه، آن را تهدیدی برای ایمان تلقی می‌کنند. بنابراین در نظر طرف‌داران این دیدگاه، هر گاه دستاوردهای علمی با تعلیمات دین هماهنگ نباشد، علم در اشتباه، و دین بر حق است. بسیاری از جریان‌های مسیحی نیز بر این باورند که کتاب مقدس، علم واقعی را ارائه می‌دهد و یافته‌های علمی در صورت عدم تطابق با نصوص دینی، باید کنار گذاشته شوند (هات، ۱۳۸۲، ص. ۳۴ و ۳۵).

در مجموع، آنچه در دیدگاه اول قابل توجه است، قول به تعارض علم و دین در نظر هر دو گروه (چه کسانی که علم را مقدم می‌شمارند و چه کسانی که دین را پیروز می‌دانند) است، به‌گونه‌ای که هر دو گروه معتقدند علم و دین در یک‌جا جمع نمی‌شوند.

**نقد:** به‌طور کلی، نظریهٔ تعارض میان علم و دین نمی‌تواند استحکام معرفتی کافی داشته باشد، زیرا آنچه به‌عنوان تعارض میان این دو حوزه مطرح می‌شود، غالباً ظاهری، مقطعی و ناشی از برداشت‌های سطحی است، نه تعارضی ذاتی و بنیادین. تاریخ علم نیز نشان می‌دهد که بسیاری از تعارضاتِ ادعاشده، یا ریشه در فهم نادرست از متون دینی داشته‌اند یا ناشی از محدودیت‌های علمی در دوره‌های خاص که با پیشرفت معرفت بشری برطرف شده‌اند. ازاین‌رو، نمی‌توان از وجود اختلافات جزئی، حکم به ناسازگاری ماهوی میان علم و دین داد. در واقع، علم و دین هرچند از حیث موضوع، روش، زبان و غایت دارای تفاوت‌ها و مرزهای خاص خود هستند، اما این تفاوت‌ها به معنای تقابل نیست، بلکه می‌توان آن‌ها را مکمل یکدیگر دانست. علم با کشف قوانین طبیعت، ابزار شناخت جهان را در اختیار بشر قرار می‌دهد و دین با ارائهٔ جهان‌بینی و غایات نهایی، جهت حرکت علم را هدایت می‌کند. در چارچوب اندیشهٔ اسلامی نیز علم و دین دو نیاز اساسی برای زندگی انسان به شمار می‌آیند که فقدان هر یک دیگری را ناقص می‌سازد. بدین ترتیب، دیدگاه تعارض، با نادیده گرفتن این هم‌افزایی، نمی‌تواند تبیینی جامع از نسبت علم و دین ارائه دهد. در بخش‌های بعدی مقاله، در پرتو دیدگاه تعامل‌گرایی، این مسئله با تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد.

### ۲-۲. تفکیک و جداسازی (نسبت توازی)

پس از تبیین مفاهیم بنیادین علم و دین، یکی از الگوهای مطرح در تبیین رابطهٔ این دو، نظریهٔ «توازی» یا «استقلال کامل» است. این دیدگاه بر آن است که علم و دین هر یک به قلمروی مستقل تعلق دارند و از حیث موضوع، روش و غایت، هیچ گونه تلاقی یا تزاحمی میان آن‌ها وجود ندارد.

طرف‌داران نظریهٔ تفکیک بر این باورند که علم و دین هیچ حوزهٔ مشترکی ندارند. علم مربوط به

عقل نظری و دین مربوط به عقل عملی است و هر کدام مسیر خود را دنبال می‌کنند. زبان علم زبان کشف و جست‌وجوست و زبان دین زبان عشق‌ورزی و اخلاق. بر این اساس، تعارضی میان علم و دین وجود ندارد، زیرا هر مسئله یا در حوزهٔ علم قرار دارد یا در قلمرو دین و هیچ گاه هم‌زمان به هر دو تعلق ندارد (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۴؛ نک: پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص.۳۶۶).

از جمله مدافعان این دیدگاه در فلسفهٔ غرب ایمانوئل کانت است. باربور دربارهٔ دیدگاه کانت می‌گوید:

> علم و دین هر یک قلمروهای مجزا و وظایف متمایزی دارند و لزومی به تعارض میان آن‌ها نیست. علمْ آزادی کامل در کشف حوزهٔ معرفت دارد و وظیفهٔ دین هدایت اخلاقی، تبیین اصول ایثار و فراهم آوردن آرامش جامع‌تر برای فرد است (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۹۵).

همچنین کارل بارت که از نواُرتدوکسی‌ها به شمار می‌رود، از دیگر طرف‌دارانِ این نظریه است (مک گرات، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۲-۲۱۵؛ همچنین نک: باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۴-۱۴۷). او معتقد است دانش بشری و پیشرفت‌های علمی کاملاً مستقل از دین هستند و نه در تأیید آن‌ها نقش دارند و نه در تعارض با آن‌ها، زیرا هر کدام با پیش‌فرض‌های خاص خود و در سطح متفاوتی عمل می‌کنند. به باور بارت، تفاوت ماهوی میان جهان انسانی و عالم ملکوت، قلمرو علم و دین را کاملاً جدا می‌کند و هیچ پیوند مستقیمی میان آن‌ها وجود ندارد (هوردن، ۱۳۶۸، ص. ۱۳). همچنین شلایرماخر نیز دین را امری مستقل و اصیل می‌داند که نه با علم و نه حتی با اخلاق ارتباط مستقیم دارد (شمشیری و دیگران، ۱۳۹۶).

به‌طور کلی، نظریهٔ تفکیک در باب علم و دین، در فلسفهٔ غرب و مسیحیت بسیار رواج یافته است و طرف‌داران فراوانی دارد که به برخی از آن‌ها به‌طور خاص اشاره شد. قابل توجه است که باربور در کتاب علم و دین، از سه جنبش «پروتستان نواُرتدوکس»، «اگزیستانسیالیسم» و «فلاسفهٔ تحلیل زبانی» نام می‌برد و معتقد است که هر سه جنبش مذکور از تفکیک صریح قلمروهای علم و دین حمایت می‌کنند و هر یک را حوزه‌هایی متمایز با اهداف و وظایف مستقل می‌دانند، به‌طوری که هیچ یک نباید بر اساس معیارهای حوزهٔ دیگر ارزیابی شود (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۴۳-۱۵۵).

باید خاطرنشان کرد که این نظریهْ در میان متفکران حوزوی اسلامی جایگاهی ندارد و تنها برخی روشنفکران دینی به آن باور دارند. به‌طور مثال، سروش را می‌توان از جمله مدافعان اصلی رابطهٔ

معطوف به تفکیک به شمار آورد. او معتقد است که دین در ذات خود نه‌تنها غیر از معرفت دینی است، بلکه از دیگر معارف بشری از جمله علم نیز متمایز است (سروش، ۱۳۷۳ب، ص. ۴۸۸). در تحلیل کلی می‌توان گفت که علت حمایت همه‌جانبهٔ سروش از ایدهٔ تفکیک، مخالفت او با مفهوم ترکیب است. به عبارت دیگر، او تأکید بر رابطهٔ تفکیک را ابزاری برای ردّ رابطهٔ ترکیب می‌داند (سروش الف، ص. ۴۵).

**نقد:** دیدگاه تفکیک میان علم و دین بر این مبنا شکل گرفته است که یا میان این دو تعارضی بنیادین تصور می‌شود یا آن‌که قلمروهای معرفتیِ آن‌ها کاملاً مستقل و جدا از یکدیگر تلقی می‌گردد. گروهی از طرف‌داران این نظریه برای رهایی از بن‌بست تعارضات معرفتی، راه‌حل را در جداسازی علم و دین دانسته و برخی دیگر، با تأکید بر تفاوت موضوع، روش و غایت، این دو را در دو حوزهٔ نامرتبط جای داده‌اند. با این حال، این رویکرد با اشکالات جدی مواجه است. نخست آن‌که، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، تعارضی ذاتی میان علم و دین وجود ندارد، بلکه بسیاری از مواردی که به‌عنوان تعارض معرفی می‌شوند، ناشی از تلقی‌های سطحی یا برداشت‌های نادرست از متون دینی، یا محدودیت‌های معرفتیِ علم تجربی در دوره‌های خاص تاریخی است. دوم آن‌که، هرچند تفاوت‌هایی در قلمرو و روش‌شناسی علم و دین قابل انکار نیست، اما این تفاوت‌ها لزوماً به جدایی و استقلال کامل این دو نمی‌انجامد. برعکس، دین با ارائهٔ جهان‌بینی، نظام ارزش‌ها و غایات کلان، بر جهت‌گیری‌های بنیادین علم تأثیر می‌گذارد. برای نمونه، در جامعه‌ای دینی، علم و فناوری تنها در خدمت منافع ابزاری یا سلطه‌جویانه تعریف نمی‌شوند، بلکه در چارچوب اهداف متعالی انسانی و الهی معنا می‌یابند و به ارتقای اخلاق، عدالت و معنویت کمک می‌کنند. بدین ترتیب، رویکرد تفکیک ضمن نادیده گرفتن ظرفیت‌های هم‌افزایی میان علم و دین، به نوعی تقلیل‌گراییِ معرفتی دچار می‌شود و از تبیین جایگاه حقیقی این دو در نظام معرفت بشری بازمی‌ماند.

### ۲-۳. تطبیق یک‌سویه (تأویل دین به نفع علم)

یکی دیگر از رویکردهای مطرح در تبیین رابطهٔ علم و دین، نظریهٔ «تطبیق یک‌سویه» است. این دیدگاه بر آن است که یکی از دو حوزهٔ علم یا دین، معیار و چارچوب اصلی تفسیر واقعیت تلقی شود و حوزهٔ دیگر در پرتو آن بازخوانی و بازتفسیر گردد. به بیان دیگر، در این رویکرد، نوعی تقدم معرفتی برای یکی از این دو حوزه مفروض گرفته می‌شود.

در برخی قرائت‌ها علم معیار نهاییِ حقیقت دانسته می‌شود و آموزه‌های دینی تا آن‌جا معتبر

تلقی می‌گردند که با یافته‌های علمی سازگار باشند. در این رویکرد، اصالت با علم است و بنابراین هر جا میان گزاره‌های دینی و یافته‌های علمی ناسازگاری دیده شود، باید معنایی غیرظاهری برای آموزه‌های دینی ارائه کرد، زیرا بنابر این دیدگاه، همهٔ نظریات دینی قابلیت تفسیر علمی دارند. برای نمونه، تعارض ماجرای خلقت دفعی حضرت آدم علیه‌السلام با نظریهٔ تکامل، برخی متکلمان را واداشته است تا این داستان را تأویل کنند. بسیاری از الاهی‌دانانِ پروتستانِ معاصر همچون پل تیلیخ و رودولف بولتمان نیز با همین نگرش، برای روایات دینی، به‌ویژه ماجرای خلقت، زبانی اسطوره‌ای قائل شده‌اند (نک: الماسی و دیگران، ۱۳۹۲).

در همین چارچوب، فرانک تیپلر، فیزیک‌دان نظری، نیز دیدگاه‌هایی بحث‌برانگیز ارائه کرده است. او معتقد است که اصول فیزیکی همچون نظریهٔ کوانتوم، مِه‌بانگ و ترمودینامیک می‌توانند پدیده‌هایی مانند معاد مردگان را توضیح دهند و حتی الهیات باید شاخه‌ای از فیزیک تلقی شود، زیرا قوانین فیزیکی توان توضیح مسائل متافیزیکی را دارند (نک: پیترز، ۱۳۸۴، ص. ۲۴). همچنین مارگارت ورت‌هایم و استفن هاوکینگ نیز با رویکردی مشابه، بر توان علوم طبیعی در تبیین دقیق‌تر مفاهیم دینی تأکید کرده‌اند و معتقدند علوم تجربی در این امر تواناتر از متکلمان و دین‌داران‌اند (نک: پیترز، ۱۳۸۴، ص. ۲۶). حاصل مجموع این دیدگاه‌ها اصالت علوم طبیعی در تبیین گزاره‌های دینی است.

این نظریه که در جهان اسلام به «تفسیر علمی» شهرت یافته است، در میان برخی اندیشمندان معاصر مسلمان نیز طرف‌دارانی دارد و از دستاوردهای جریان «تجدید فکر دینی» به شمار می‌رود. تفسیر الجواهر اثر طنطاوی از برجسته‌ترین نمونه‌های تفسیر علمی قرآن است و در آثار دیگری همچون تفسیر نمونه نیز توجه به هماهنگ‌سازی آموزه‌های دینی با یافته‌های علمی مشاهده می‌شود. افزون بر این، نگاشته‌های اندیشمندانی چون محمدتقی شریعتی (مؤلف تفسیر نوین)، مهدی بازرگان، سیدرضا پاک‌نژاد و مکارم شیرازی نیز با همین گرایش همراه‌اند. برای مثال، بازرگان در کتاب باد و باران در قرآن آیات مربوط به باد و ابر را مطابق اصول هواشناسی تفسیر کرده و در مطهرات در اسلام نیز کوشیده است احکام فقهی مربوط به طهارت را با مبانی پزشکی و شیمی توضیح دهد (نک: نراقی، ۱۳۷۳؛ نیز: بازرگان، ۱۳۶۶، ص. ۲۴۰-۲۴۱).

**نقد:** دیدگاه سوم نیز با اشکالات بنیادین متعددی مواجه است. نخست آن‌که، علم تجربی همواره بر مبنای اثبات ظنی و ابطال‌پذیری استوار است. ازاین‌رو هیچ گزارهٔ علمیِ مصون

از بطلان نخواهد بود. در نتیجه، اگر آموزه‌های دینی بر اساس این گزاره‌های علمی تفسیر شوند، همواره در معرض تغییر و ابطال قرار خواهند گرفت. این در حالی است که احکام و تعالیم دینیْ برخاسته از منبع معرفتیِ درجهٔ یک، یعنی وحی الهی‌اند؛ منبعی مصون از خطا و بطلان. بنابراین تا زمانی که خودِ منبع وحیانی به‌صراحت و به‌طور کامل فلسفهٔ یک حکم را بیان نکرده باشد، نمی‌توان با اتکا به علم تجربی، فلسفهٔ آن را به‌طور قطعی و یقینی شناخت (غلامی، ۱۳۹۷).

ثانیاً این رویکرد عملاً جایگاه علم را برتر از دین قرار می‌دهد و از رهگذر آن می‌کوشد دین را با معیارهای علمیِ مدرن توجیه و بازسازی کند. حال آن‌که دین در ذات خود نیازی به این‌گونه صورت‌بخشی ندارد و در مقام حقیقت، مستقل از چارچوب‌های علمی روزگار است.

افزون بر این، باید توجه داشت که تأویل علمیِ دین به‌ناگزیر موجب دخالت دادن پیش‌فرض‌ها و مبانی علمی در فرایند فهم دینی خواهد شد. نتیجه آن‌که، واقعیت دین و آموزه‌های وحیانی به‌درستی درک نخواهد شد. علامه طباطبایی در روش تفسیری خویش به‌ویژه در المیزان به‌صراحت بر استقلال قرآن در فهم معانی تأکید می‌ورزد. به باور وی، مفسر قرآن باید نخست بدون تحمیل پیش‌فرض‌های علمی یا نظریه‌های بیرونی، به متن مراجعه کند و مستقیماً از قرآن بخواهد که معنا و مراد خود را آشکار سازد. این روش در تقابل با رویکردی قرار می‌گیرد که تفسیر آیات را بر مبنای نظریه‌های علمی یا فلسفیِ پیشین سامان می‌دهد. علامه طباطبایی این شیوه را به‌شدت نقد کرده است و یادآور می‌شود که در چنین رویکردی، معنا از متن قرآن استخراج نمی‌شود، بلکه از نظریات بیرونی، بر آن تحمیل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۱۰).

بر این اساس، روشن است که تفسیر دین بر پایهٔ علم تجربی نه‌تنها به تحریف آموزه‌های وحیانی می‌انجامد، بلکه به‌دلیل ماهیت متغیر و ابطال‌پذیر علم، دین را در معرض بی‌ثباتی و دگرگونی دائمی قرار می‌دهد؛ امری که با جایگاه فراتاریخی و مطلق دین تعارض جدی دارد.

**۲-۴. تلفیق و التقاط (نسبت گزینشی میان علم و دین)**

در این دیدگاه، التقاط به معنای تلفیق دو یا چند اندیشه و ترکیب نتایج آن با مفاهیم و ارزش‌های فرهنگ اسلامی است، به‌منظورِ دستیابی به نوعی مذهب نوین. از دیدِ طرف‌داران این نظریه، ما باید در کنار ارزش نهادن به دستاورهای علمی ، به‌دنبالِ تلفیق آن‌ها با آموزه‌های دینی نیز باشیم

و از مجموع و معجون این‌ها به راه‌حل مشکلات برسیم. به عبارتی دیگر، این دیدگاه بر این باور است که از راه تلفیق علم و دین می‌توان به راه زندگی و انسان سالم و در نتیجه، یک جامعهٔ توسعه‌یافته رسید.

در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی ایران، گروهی به گرایش‌های التقاطی روی آوردند. آن‌ها بخشی از اصول کمونیسم را با برخی آموزه‌های اگزیستانسیالیسم تلفیق کردند و سپس این ترکیب را با مفاهیم، ارزش‌ها و اصطلاحات فرهنگ اسلامی ادغام نمودند و نتیجه را به‌عنوان مکتب اصیل و ناب اسلامی معرفی کردند (مطهری، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۳).

عوامل اصلی بروز التقاط در مکاتب فکری را می‌توان شامل پیش‌داوری نسبت به متون دینی بدون رعایت ضوابط تفسیر، گرایش افراطی به علم و تفسیر علمی، تمرکز مفرط بر عقل‌گرایی در تفسیر دین، تأثیر اندیشه‌های خارجی و هجوم گستردهٔ فرهنگ غرب در قرن چهاردهم هجری، و نیز تضعیف بنیان‌های اعتقادی در میان مسلمانان دانست (اکبری جدی، ۱۳۹۳).

به‌طور کلی، رویکردهای کارکردگرایانه نسبت به دین، تمرکز صرف بر یک روش دین‌پژوهی و نادیده گرفتن روش‌های جایگزین، تحلیل جزئی به‌جای دیدگاه کلان، مغالطهٔ اشتراک لفظی، اعمال پیش‌فرض‌های تحمیلی و گرایش به نسبی‌گرایی، از مهم‌ترین عواملی بودند که زمینه‌ساز التقاط و انحراف برخی متفکران اسلامی و تغییر گرایش گروه‌هایی از اسلام به مارکسیسم شدند و در نهایتْ منجر به شکل‌گیری برخی جریان‌های التقاطی گردید (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۰-۱۹۳).

**نقد:** نظریهٔ تلفیق و التقاط‌گرایی از جدی‌ترین آسیب‌هایی است که در نسبت علم و دین می‌تواند رخ دهد. این دیدگاه در عمل سبب می‌شود که قرآن کریم و آموزه‌های اصیل دینی، هرچند در ظاهر با حفظ الفاظ و پوشش کلمات عرضه شوند، اما در باطن دچار تحریف مفهومی گردند. در واقع، رویکرد التقاط‌گرایانهٔ نوعی «تفسیر به رأی» است، زیرا به‌جای آن‌که معانی دینی از درون متون مقدس و در پرتو قواعد معتبر فهم استخراج شود، مفاهیم و ارزش‌های بیرونی و برگرفته از فرهنگ‌ها و مکاتب غیردینی بر متون تحمیل می‌گردند. در نتیجه، عناصری که جزء دین نیستند، آموزهٔ دینی معرفی می‌شوند و مفاهیم بیگانه با روح اسلامی ترویج می‌گردند. چنین فرایندی چیزی جز بدعت و انحراف در دین به شمار نمی‌آید.

قرآن کریم نیز در آیات متعددی به‌صراحت با این رویکرد مخالفت کرده است. در آیهٔ ﴿لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ...﴾ (بقره/۴۲)، آمیختن حقیقت با باطل مذموم دانسته شده و نسبت به پیامدهای

آن هشدار داده شده است. همچنین در آیهٔ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران/۷)، پیروی از متشابهات و ارائهٔ برداشت‌های التقاطی، برخاسته از انحراف درونی و کجیِ قلبی معرفی شده است. از این منظر، التقاط‌گرایی نه‌تنها خطری برای اصالت آموزه‌های دینی به شمار می‌رود، بلکه با ایجاد بدعت، زمینهٔ تضعیف هویت دینی و آمیختگی آن با عناصر بیگانه را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که این دیدگاه به‌جای تعامل واقعی میان علم و دین، به انحراف در معنا و کارکرد دین منجر می‌شود و فاقد اعتبار علمی و دینی است.

### ۳. جایگاه فلسفه در تعامل علم و دین

پیش از آن‌که به تبیین دیدگاه مختار خویش بپردازیم، لازم است به پرسشی بنیادین پاسخ دهیم که ممکن است در ذهن خواننده شکل گرفته باشد و آن پرسش این است که نسبت‌هایی مذکور که بین علم و دین مطرح شد، یعنی تعارض، تفکیک، تطبیق یک‌سویه و تلفیق، میان فلسفه و دین نیز برقرار است، بنابراین چگونه می‌توان از فلسفه برای حل مسئلهٔ علم و دین بهره گرفت؟ آیا این امر به معنای افتادن از چاله به چاه نیست؟ به بیان دیگر، اگر فلسفه خود با دین دارای همان چهار نسبتِ مشکل‌زاست، چگونه می‌تواند واسطه‌ای سازنده برای تعامل علم و دین باشد؟

پاسخ این است که منظور ما از فلسفه در این پژوهش، فلسفه به معنای عام و مطلق نیست که هر مکتب فلسفی را، از ماتریالیسم گرفته تا اگزیستانسیالیسم و پوزیتیویسم، در بر گیرد، بلکه مراد ما مبانی فلسفی خاصی است که در سنت حکمت اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیهٔ صدرایی و تکامل‌های معاصرِ آن شکل گرفته است. در این سنت فلسفی، فلسفه و دین در ذات خود متعارض تلقی نشده‌اند، بلکه فلسفه به‌عنوان ابزاری عقلانی برای فهم عمیق‌تر حقایق وحیانی و تبیین عقلانی آموزه‌های دینی به کار رفته است. در حکمت اسلامی، فلسفه در خدمت تکمیل معرفت انسانی است، نه در تقابل با وحی. برخلاف برخی مکاتب فلسفی غربی که دین را نفی یا به حاشیه می‌رانند، سنت حکمی اسلامیْ دین را محور قرار می‌دهد و فلسفه را ابزاری برای فهم عمیق‌ترِ آن می‌داند.

حکمت متعالیه با پذیرش اصالت وجود، سلسله مراتب وجودی، حرکت جوهری و وحدت تشکیکی، چارچوبی فراهم می‌آورد که در آن، سطوح مختلف معرفت شامل حسی، عقلی،

شهودی و وحیانی در یک نظام واحد هستی‌شناختی جای می‌گیرند. در این نظام، تعارضی ذاتی میان علم تجربی که در سطح حسی و عقلی عمل می‌کند، و دین که از سطح وحیانی برخوردار است، وجود ندارد، زیرا همهٔ این سطوح مراتب مختلف یک حقیقتِ واحدِ وجودی‌اند. در اندیشهٔ حکمای اسلامی، معارف الهی سلسله مراتبی دارند که هر مرتبه‌ای روش و ابزار مخصوص به خود را دارد، اما همه در یک راستا حرکت می‌کنند. این ویژگیِ حکمت متعالیه آن را از فلسفه‌های غربی مانند پوزیتیویسم منطقی یا اگزیستانسیالیسم که هر یک تنها بر یک بعد از معرفت تمرکز دارند و سایر ابعاد را نادیده می‌گیرند، متمایز می‌سازد.

در فلسفهٔ اسلامی معاصر تأکید شده است که فلسفه نقش واسطهٔ معرفتی را دارد، بدین معنا که می‌تواند زبان مشترک میان حوزه‌های مختلف معرفت را فراهم آورد. فلسفهٔ اسلامی به‌عنوان دانشی که هم بر عقل استوار است و هم با وحی همراه، می‌تواند پلی باشد میان دانش‌های بشری و معارف الهی. این نقشِ واسطه‌ای بودن فلسفه، آن را از علم تجربی متمایز می‌کند، زیرا علم تجربی فاقد این توان معرفت‌شناختی است که بتواند سطوح مختلف شناخت را در یک نظام واحد جای دهد. علم تجربی در قلمرو خاص خود، یعنی مشاهده، آزمایش و قوانین طبیعی، فعالیت می‌کند و ابزاری برای ورود به مباحث معرفت‌شناختیِ بنیادین یا پیوند میان حوزه‌های معرفتی مختلف ندارد. اما فلسفه، به‌ویژه در سنت اسلامی، با برخورداری از چارچوب‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جامع، قادر است این نقش را ایفا کند.

تعامل‌گرایی فلسفی که در این پژوهش مطرح می‌شود، دقیقاً بر پایهٔ همین سنت فلسفی اسلامی استوار است و از اصول آن بهره می‌برد. این رویکرد با پذیرش کثرت‌گرایی معرفتی غیرنسبی‌گرا، سلسله مراتب انعطاف‌پذیر، تکمیل‌گرایی و گفت‌وگومحوری، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان علم و دین را در یک چارچوب معرفتیِ منسجم جای داد بی‌آن‌که به تعارض، تفکیک کامل، تطبیق یک‌سویه یا التقاط دچار شویم. بنابراین، وقتی در این پژوهش از تعامل‌گرایی فلسفی سخن می‌گوییم، مراد ما رویکردی است که بر پایهٔ مبانی‌ای از فلسفه استوار است که خود با دین تعارضی ندارند و می‌توانند به‌عنوان واسطهٔ معرفتی میان علم تجربی و دین عمل کنند. این رویکرد به‌دلیل داشتن چارچوب هستی‌شناختی و معرفت‌شناختیِ منسجم قادر است استقلال نسبی علم و دین را حفظ کند و در عین حال، زمینهٔ تعامل سازنده میان آن‌ها را فراهم آورد.

## ۴. رویکرد برگزیده بر پایهٔ تعامل‌گرایی فلسفی

نظریاتی که دربارهٔ رابطهٔ علم و دین از جهان غرب و اسلام مطرح کردیم همه اشکالاتی دارند که به‌اختصار در پایان هر نظریه به آن‌ها اشاره شد. اکنون در این بخش برآنیم تا دیدگاه مختار خویش دربارهٔ رابطهٔ علم و دین را بر پایهٔ تعامل‌گرایی فلسفی تبیین کنیم. برای تبیین این دیدگاه که به‌نوعی ردی بر تمام نظریات مذکور نیز هست، ابتدا لازم است این رویکرد و مبانی آن را تشریح کنیم و سپس به بیان نظریهٔ مختار بپردازیم.

### ۴-۱. درآمدی بر تعامل‌گرایی فلسفی

فلسفه با تمام شاخه‌هایش از جمله معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، به‌عنوان مادر علوم شناخته می‌شود، بدین معنا که تا زمانی که امکان و شیوهٔ دستیابی به معرفت دربارهٔ واقعیت و نیز چیستی وجود واکاوی نشود، بحث دربارهٔ سایر دانش‌ها اعم از علوم دینی، ریاضی، فیزیک، زیست‌شناسی و غیره بی‌ثمر خواهد بود. از همین رو، پرسش بنیادینی مطرح می‌شود مبنی بر این‌که اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین گرایش فلسفی که نقش «ابرگرایش» را ایفا می‌کند و مبنای سایر گرایش‌ها و علوم قرار می‌گیرد، کدام است. اهمیت این پرسش در آن است که چنین ابرگرایشی به‌مثابهٔ پیش‌فهم و اصول موضوعهٔ متدولوژیکِ دیگر علوم عمل می‌کند.

تعامل‌گرایی فلسفی رویکردی است که در پژوهش‌های اخیر در حوزهٔ فلسفهٔ معاصر مطرح شده است و می‌تواند به‌عنوان ابرگرایش فلسفه تلقی گردد (ایزدپناه و دیگران، ۱۴۰۱؛ ایزدپناه و دیگران، ۱۴۰۰). در حوزهٔ علوم و معارف، گرایش‌هایی چون سیستمی‌نگری، کثرت‌گرایی در توجیه، فضیلت‌گرایی معرفتی و ارتباط‌گرایی مطرح‌اند، اما می‌توان تمام این گرایش‌ها را ذیل یک ابرگرایش فراگیرتر یعنی «تعامل‌گرایی» قرار داد. همان‌گونه که فلسفه مادر علوم است، تعامل‌گرایی نیز می‌تواند مبنای گرایش‌های کلی و جزئی در فلسفه و سایر علوم محسوب شود و حتی گرایش‌های سیستمی و تطبیقی را نیز در بر گیرد. این رویکرد از چند سنت فلسفی تغذیه می‌کند و می‌توان ریشه‌های آن را در سنت دیالکتیک هگلی، پلورالیسم معرفتی ویلیام جیمز و جان دیویی، هرمنوتیک فلسفی گادامر و نیز در سنت حکمت متعالیهٔ ملاصدرا جست‌وجو کرد.

این ابرگرایشْ هم در نظر و هم در عمل، در مقابل تقابل‌گرایی، انحصارطلبی و سکون‌مداری قرار دارد. به بیان دیگر، تعامل‌گرایی در برابر جریان‌هایی چون فلسفه‌های صرفاً تجربی، عقل‌گرا، انسان‌مدار، تحلیل زبانی و شک‌گرایی ایستادگی می‌کند. با این حال، تعامل‌گرایی

نفی‌کنندهٔ نقش عناصر جزئی یا رویکردهای فردی نیست، بلکه آن‌ها را در جایگاه خود به رسمیت می‌شناسد و در عین حال، بر تعالی و توسعهٔ انسان در عرصهٔ شناخت، ساختن جامعه و سامان‌بخشی به عالم تأکید دارد. از این منظر، تعامل‌گرایی را می‌توان گرایشی «فرافلسفی» دانست، زیرا علاوه بر فلسفه، به دیگر علوم نیز هویتی تازه می‌بخشد. تعامل‌گرایی بر چند اصل بنیادین استوار است:

نخست، کثرت‌گرایی معرفتی غیرنسبی‌گرا، بدین معنا که حوزه‌های مختلفِ معرفت شامل تجربی، عقلی، شهودی و وحیانی هر کدام در قلمرو خاص خود معتبرند، اما این کثرت به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود.

دوم، سلسله مراتب انعطاف‌پذیر، یعنی معارف مختلف در سلسله مراتبی قرار دارند که بسته به مسئله و سؤالِ مطرح‌شده، سطوح مختلف می‌توانند نقش راهنما یا مکمل داشته باشند.

سوم، تکمیل‌گرایی، به این معنا که حوزه‌های مختلف معرفت در کنار هم به فهم جامع‌تر از واقعیت کمک می‌کنند.

چهارم، گفت‌وگومحوری، یعنی تعامل سازنده از طریق گفت‌وگوی انتقادی و منطقی میان حوزه‌های مختلف صورت می‌گیرد.

این رویکرد با برخی از نظریات مشابه در حوزهٔ علم و دین تفاوت‌های بنیادین دارد. باربور در کتاب معروفش، علم و دین، از تعامل به‌عنوان یکی از چهار رویکرد اصلی یاد می‌کند، اما تعامل‌گرایی فلسفی عمدتاً بر تعامل روش‌شناختی و معرفت‌شناختی تأکید دارد و چارچوبی هنجاری و تجویزی ارائه می‌دهد، درحالی‌که دیدگاه باربور بیشتر توصیفی است. همچنین این رویکردْ با پلورالیسم دینیِ جان هیک متفاوت است، چراکه در سطح حوزه‌های معرفتی مطرح است و لزوماً به پلورالیسم دینی منجر نمی‌شود. تفاوتِ دیگر با سیستمی‌نگری است. رویکردهای سیستمی بر پیوستگی و یکپارچگی تأکید دارند، اما تعامل‌گرایی فلسفی بر استقلال نسبی حوزه‌ها در عین تعامل تأکید می‌کند.

نگاهی به تاریخ فلسفهٔ اسلامی، غربی و شرقی نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از مشکلات این سنت‌ها ناشی از غیبت تعامل‌گرایی است. برای مثال، فلسفهٔ مشاء تعامل اندکی با عرفان و دین برقرار ساخت، و حکمت متعالیهٔ ملاصدرا با وجود دستاوردهای بزرگش، ارتباط منسجمی با علوم تجربی، هنر یا فلسفه‌های غربی پس از یونان و روم نداشت.

در غرب نیز جریان‌های عقل‌گرایی و حس‌گرایی توانمندی‌ها و روش‌های دیگرِ معارف را نادیده گرفتند؛ اگزیستانسیالیسم صرفاً بر اصالت وجود انسانی تمرکز کرد، پراگماتیسم تنها بر سودمندی فردی یا جمعی تکیه نمود، پوزیتیویسم منطقی فقط گزاره‌های تجربی را معنادار دانست، و تحلیل زبانیِ منطقی به‌شدت بر زبان و منطق متمرکز شد و دین را غیرمعنادار خواند. بسیاری دیگر از فلسفه‌های موجود نیز گرفتار نوعی انحصارگرایی یا عدم تعامل با سایر دانش‌ها بوده‌اند. در مقابل، فلسفهٔ تعاملی به‌دنبالِ گفت‌وگو و هم‌افزایی با همهٔ این گرایش‌هاست.

فلسفه در این رویکرد سه نقش کلیدی ایفا می‌کند: نخست، نقش بنیادین. فلسفه به‌ویژه معرفت‌شناسی، شرایط امکان معرفت در هر حوزه‌ای را مشخص می‌کند. دوم، نقش میانجی‌گری. فلسفه می‌تواند زبان مشترک میان حوزه‌های مختلف نظیر علم، دین و هنر را فراهم کند. سوم، نقش انتقادی. فلسفه ادعاهای افراطی هر حوزه مثل علم‌گرایی یا دین‌گرایی افراطی را نقد می‌کند و از انحصارگرایی جلوگیری می‌نماید. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که فلسفه در پرتو تعامل‌گرایی بنیادین و سازنده، قادر است از کثرت‌های نظری و عملی عبور کند و به‌سوی وحدت و یگانگی حرکت نماید. فلسفهٔ تعاملی در شکل آرمانی‌اش نه‌تنها تکامل علوم، بلکه تعالی جامعه و انسان را نیز به همراه خواهد داشت.

### ۴-۲. بیان دیدگاه مختار

برای بیان دیدگاه برگزیدهٔ خود دربارهٔ رابطهٔ علم و دین، لازم است اشارهٔ مختصری به دسته‌بندی علوم به جهت آلی (ابزاری) و اصالی بودن داشته باشیم. در این دسته‌بندی، علوم ابزاری علومی به شمار می‌آیند که جنبهٔ آلت و ابزار بودن برای دیگر علوم را دارند و به‌نوعی وسیلهٔ فراگیریِ دیگر علوم‌اند. اما علوم اصالی علومی‌اند که ذاتاً مطلوب و مستقل‌اند، بدین معنا که فراگیری آن دانش‌ها برای خودِ آن دانش است نه مقدمه برای دانشی دیگر (بخش فلسفه و کلام، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۴۸۵). قابل توجه است که علوم ابزاری در حال حاضر محل بحث نیستند. اما در مورد علوم اصالی باید خاطرنشان کرد که این علوم را در یک تقسیم‌بندی می‌توان به دو دستهٔ علوم مبانی (فلسفه، عرفان و کلام) و علوم مسائل (علوم تجربی، ریاضی، علوم انسانی، علوم دینی، دانش‌های فنی مهندسی) تفکیک کرد. در این تقسیم‌بندی، جایگاه دانش فلسفه، همان‌طور که پیش‌تر نیز به آن اشاره شد، در رأس همهٔ علوم قرار دارد. بنابراین فلسفه علاوه‌بر این‌که پایه و اساس علوم مسائل به شمار می‌رود، در میان علوم مبانی نیز دانش زیربنایی و بنیادین شناخته می‌شود.

اکنون با عنایت به مقدمه‌ای که در مورد جایگاه فلسفه در میان علوم بیان کردیم و همچنین با التفات به آنچه دربارهٔ تعامل‌گرایی فلسفی آوردیم، باید دانش فلسفه را که پایه و مادر علوم شناخته می‌شود، به تعامل‌گرایی سوق دهیم، چراکه در سایهٔ تعاملی شدن فلسفه، دیگر علوم پایه یعنی کلام و عرفان و همچنین علوم مسائل نیز تعاملی می‌شوند (ایزدپناه و دیگران، ۱۴۰۰). بر همین اساس، هنگامی که تعامل‌گرایی به مبنای مشترک علوم بدل شود، جدایی علم از دین بی‌معنا خواهد بود. به بیان دیگر، علم و دین هر کدام حوزه، روش و معیارهای ارزیابی خاص خود را دارند که همان استقلال نسبی آن‌هاست؛ علم با روش تجربی به کشف قوانین طبیعت می‌پردازد و دین با وحی و الهام به معنا و غایت وجود. چون قلمروها و روش‌های شناخت متفاوت است، تعارض اساسی منتفی می‌شود و تعارض‌های ظاهری نیز از سوءتفاهم یا تجاوز یک حوزه به حوزهٔ دیگر ناشی می‌گردد. با این حال، در عین استقلال، این دو می‌توانند تعامل سازنده داشته باشند. دین می‌تواند پرسش‌های بنیادین نظیر چرایی وجود عالم و غایت خلقت را مطرح کند که علم قادر به پاسخ‌گویی به آن‌ها نیست، و علم نیز می‌تواند در فهم دقیق‌تر برخی آیات مثل آیات مربوط به آفرینش کمک کند. در این میان، فلسفه می‌تواند زبان مشترک و معیارهای گفت‌وگو را فراهم آورد و از سوءتفاهم‌ها و تجاوزات جلوگیری کند.

تعامل علم و دین ظرفیت آن را دارد که محتوای معرفتی خود را در شکل آرمانی، به جامعه و انسان منتقل کند و زمینه‌ساز رشد و تعالی شود. از این منظر، تعامل میان علم و دین نوعی «انقلاب تعاملی و تکاملی» پدید می‌آورد که نتایج آن در تغییر و تحول نظری و عملی فرد، جامعه، دین و دنیا قابل مشاهده است. بدین ترتیب، دیدگاه مختار این نوشتار رویکرد تعاملی میان علم و دین است. بنابر این رویکرد، علم و دین مکمل یکدیگرند، به‌طوری که علم در تحکیم و تفسیر باورهای دینی نقش اساسی دارد و دین نیز در کشف و پذیرش قوانین طبیعت و در پیشبرد تمدن بشری سهم مهمی ایفا می‌کند. به همین دلیل، دینِ بدون علم به خرافه‌گرایی و افراط تنزل می‌یابد و علمِ بدون دین به ابزاری در خدمت ماده‌گرایی خشک و بی‌روح فروکاسته می‌شود. بنابراین، علم و دین نه متعارض‌اند و نه مستقل از یکدیگر، بلکه در رابطه‌ای تعاملی و هم‌افزا قرار دارند.

در این تعامل، علم می‌تواند افق ایمان دینی را گسترش دهد و ایمان دینی نیز می‌تواند عمق شناخت علمی از جهان را افزایش بخشد.

از میان اندیشمندان اسلامی، می‌توان علامه جعفری و شهید مطهری را از طرف‌داران این رویکرد تعاملی برشمرد. علامه جعفری در این‌باره معتقد است که نباید به تعبیرهای سطحی و نادرستی که تناقض میان علم و دین را مطرح می‌کنند، دل بست، بلکه باید به تعامل سازنده میان آن‌ها توجه داشت، زیرا علم و دین دو نیروی کهن‌اند که در کنار یکدیگر می‌توانند مسیر شناخت و حقیقت را روشن کنند. علامه تأکید دارد که دین بدون رویکرد علمی، ممکن است از اعتبار بیفتد، و علم نیز بدون دین، فاقد عمق معنوی خواهد بود (جعفری، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۴). شهید مطهری نیز در بسیاری از آثارش به تناسبِ بحث رابطهٔ علم و دین، تأکید دارد که این دو هر یک پاسخ‌گوی بخشی از نیازهای اساسی بشر است. او علم را ابزاری برای رسیدن به اهداف انسانی می‌داند، درحالی‌که دین مسیر و هدف زندگی را مشخص می‌کند. شهید مطهری معتقد است که علمْ توانایی و روشنایی می‌بخشد، اما بدون دین، فاقد جهت‌گیری معنوی است. از سوی دیگر، دین بدون رویکرد علمی، ممکن است از واقعیت‌های جهان فاصله بگیرد. بنابراین، علم و دین باید در کنار یکدیگر قرار گیرند تا انسان بتواند مسیر صحیحی را در زندگی طی کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج.۳، ص. ۳۵۷).

در میان متفکران غربی، می‌توان ایان باربور را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین مدافعانِ این نظریه دانست. او با الهام از الهیات پویشی وایتهد، سعی در نشان دادن مکمّلیت و تعامل علم و دین دارد. باربور دراین‌باره می‌گوید:

> یکی از کوشش‌های مؤثری که علم و دین را در برداشتِ یگانه‌واری از حقیقت جمع آورده، فلسفهٔ پویش آلفرد نورث وایتهد است که شاید تنها نمونهٔ متافیزیک دستگاه‌مندی باشد که در قرن بیستم پرورده شده است (باربور، ۱۴۰۲، ص. ۱۵۸).

محور اصلی مکتب الهیات پویشی وایتهدْ خلاق بودنِ جهان هستی و نو شدنِ مداوم آن است. باربور با بهره‌گیری از الهیات پویشی وایتهد تلاش می‌کند نشان دهد که الهیات را می‌توان در شمار علوم به حساب آورد و بدین ترتیب، هر گونه تعارض احتمالی میان علم و دین را از پیش برطرف سازد. او این رویکرد را در چارچوب بحث «توازی‌های روش‌شناختی» دنبال می‌کند و میان علم و دین از نظر «ساختار»، «ملاک‌های داوری»، «مدل‌ها» و در نهایتْ «الگوها» مشابهت قائل است. از منظر او، گزاره‌های دینی همانند گزاره‌های علمی دارای معنا

هستند و بنابراین قابلیت نقدپذیری و امکان اثبات یا ابطال آن‌ها در قالبی مشابه با روش علمی فراهم می‌گردد.

با این همه، باید توجه داشت که تعامل‌گرایی باربور، هرچند در جهان غرب گامی اساسی برای رفع تعارض میان علم و دین بوده است، اما بر مبانی‌ای استوار است که با نقدهایی مواجه است. از جمله هم‌عرض دانستنِ خداوند و جهان در فلسفهٔ پویشی، کاستی‌هایی دارد که تعامل‌گرایی او را ناقص ساخته است و آن را از الگوی مطلوب مدنظر این پژوهش متمایز می‌سازد (قنبری همایکوه و دیگران، ۱۳۹۷). بنابراین، تعامل‌گرایی فلسفی که در این پژوهش مطرح شده است، با حفظ استقلال نسبی حوزه‌ها و رعایت اصول معرفت‌شناختی هر یک، به‌دنبالِ ایجاد هم‌گرایی سازنده میان علم و دین است که در آن، فلسفه نقش میانجی‌گری و زمینه‌سازی را ایفا می‌کند.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین نسبت علم و دین و ارزیابی الگوهای مطرح در این حوزه، نشان داد که بخش مهمی از تعارض‌ها و چالش‌های ادعایی میان این دو، ریشه در ابهام مفهومی و خلط ساحت‌های معرفتی دارد. بررسی رویکردهای تعارض، توازی و تطبیق یک‌سویه آشکار ساخت که هر یک، اگرچه درصدد حل مسئلهٔ نسبت علم و دین برآمده‌اند، اما به دلیل نادیده گرفتن تمایزهای روشی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این دو حوزه، با محدودیت‌های جدی مواجه‌اند: تعارض‌انگاری غالباً بر تعمیم نادرست یافته‌های علم تجربی یا قرائت‌های خاص از دین استوار است. نظریهٔ توازی با فروکاستن مسئله به تفکیک مطلق قلمروها، امکان هر گونه گفت‌وگوی معرفتی را تضعیف می‌کند. تطبیق یک‌سویه نیز با تقدم‌بخشی مطلق به یکی از دو حوزه، به تقلیل و تضعیفِ استقلال معرفتی حوزهٔ دیگر می‌انجامد.

در مقابل، تحلیل فلسفی مسئله نشان داد که الگوی تعامل‌گرایی، در صورتی که بر تمایز دقیق میان علم تجربی، فلسفه و دین مبتنی باشد، می‌تواند چارچوبی منسجم‌تر برای تبیین رابطهٔ علم و دین فراهم آورد. در این الگو علم به‌عنوان دانشی تجربی و ناظر به تبیین پدیده‌های طبیعی، دین به‌مثابهٔ نظامی معنابخش و غایت‌نگر، و فلسفه به‌عنوان دانشی بنیادین و میانجی، هر یک جایگاه خاص خود را حفظ می‌کند. فلسفه نَه رقیب علم است و نَه جانشین

دین، بلکه با تحلیل پیش‌فرض‌ها و مبانی هر دو حوزه، امکان نسبت‌سنجی عقلانی و نقادانه میان آن‌ها را فراهم می‌سازد. از این منظر، بهره‌گیری از فلسفه برای رفع یا تبیین تعارضات ادعایی میان علم و دین، نه دچار دور منطقی است و نه مستلزم تعمیم نسبت‌های علم و دین به رابطهٔ فلسفه و دین.

برایند نهایی این پژوهش آن است که مسئلهٔ نسبت علم و دین، بیش از آن‌که نزاعی میان دو منبع معرفتی باشد، مسئله‌ای فلسفی در سطح مبانی و پیش‌فرض‌هاست. تنها با تبیین دقیق مفاهیم، تفکیک ساحت‌های معرفتی و اتخاذ رویکردی تعاملی و غیرتقلیلی می‌توان از دوگانه‌سازی‌های ساده‌انگارانه عبور کرد و امکان هم‌افزایی معرفتی میان علم و دین را فراهم آورد. چنین رویکردی نه‌تنها به حل بخشی از چالش‌های نظری در فلسفهٔ علم و دین می‌انجامد، بلکه می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای گفت‌وگوی عقلانی میان سنت دینی و دستاوردهای علمی معاصر بگشاید.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این پژوهش هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

### مشارکت نویسندگان

ابوالفضل محمدی به‌عنوان نویسندهٔ اصلی، ۸۰ درصد انجام تمام مراحل پژوهش از جمله طراحی مسئله، گردآوری داده‌ها، تحلیل، نقد و نگارش مقاله را بر عهده داشته است و عباس ایزدپناه به‌عنوان نویسندهٔ دوم، ۲۰ درصد از این امور را بر عهده داشته است.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از Deep Seek به‌منظور بازبینی و ویرایش محتوای تولیدشده استفاده کرده‌اند و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

### تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ گونه تضاد منافعی در نگارش این مقاله نیست.

**پیروی از اصول اخلاق پژوهش**

نویسندگان اعلام می‌کنند که اصول رفتار پژوهشی از جمله امانت‌داری، پرهیز از سرقت علمی، تحریف و سوءرفتار پژوهشی را رعایت کرده‌اند.

**بیانیهٔ دسترسی به داده‌ها**

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

**سپاسگزاری**

نویسندگان از همهٔ کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشته‌اند، از جمله داوران ناشناس مقاله بابت نظرات سازنده‌شان، سپاسگزاری می‌کنند.

## فهرست منابع


**قرآن کریم**

۱. ابراهیم مصطفی و دیگران. (بی‌تا). **المعجم الوسیط**. استانبول: المکتبة الإسلامیة.

۲.ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۳.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.

۴.اکبری جدی، صابر. (۱۳۹۳ش). تبارشناسی جریان التقاط در مطالعات تفسیری معاصر ایران. **مطالعات تفسیری**، ۵(۱۷)، ۱۲۹-۱۵۶.

۵.ایزدپناه، عباس؛ رجبی، فاطمه. (۱۴۰۰ش). پایه‌شناسی فرهنگی بحران کرونا. ارائه‌شده در نخستین همایش ملی **فرهنگ**، ۵۳۴-۵۴۴.

۶.ایزدپناه، عباس؛ عبداللهی خلج، امیر. (۱۴۰۱ش). بررسی نقش انسجام‌گرایی و نظریهٔ تعامل در الگوی تحصیل معرفت دینی. **پژوهش‌های علم و دین**، ۱۳(۱)، ۳-۲۴.

۷.آرون، ریمون. (۱۳۸۶ش). **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، (ترجمهٔ باقر پرهام). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۸.باربور، ایان. (۱۴۰۲ش). **علم و دین**، (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۹.بازرگان، مهدی. (۱۳۵۳ش). **باد و باران در قرآن**. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۰.بازرگان، مهدی.(۱۳۶۶ش). **عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان**. تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.

۱۱.بازرگان، مهدی. (۱۳۴۳ش). **مطهرات در اسلام**. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۲.بخش فلسفه و کلام. (۱۳۶۷ش). مدخل «آلی و آلت» در: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، (زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی). تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۳. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۹۳ش). **عقل و اعتقاد دینی**، (ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.

۱۴.پیترز، تد. (۱۳۸۴ش). **علم و الاهیات به سوی همگرایی**، (ترجمهٔ ابوالفضل تحقیری). تهران: نشر نی.

۱۵.جرجانی، میر سید شریف. (۱۴۱۲ق). **التعریفات**. تهران: ناصرخسرو.

۱۶.جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). **همگرایی دین و دانش**. بی‌جا: مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۱۷.حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۸۲ش). معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی. **آموزه‌های فلسفهٔ اسلامی**، ۲ و۳(۷و ۸). ۱۲۷-۱۷۴.

۱۸.خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۴ش). **آسیب‌شناسی جامعهٔ دینی**. تهران: نشر معارف.

۱۹.زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس**. بیروت: دار الفکر.

۲۰.سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ش الف). **فربه‌تر از ایدئولوژی**. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط.

۲۱.سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳ش ب). **قبض و بسط تئوریک شریعت؛ نظریهٔ تکامل معرفت دینی**. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط.

۲۲.شمشیری، محمدرضا؛ پسندی، فریبا. (۱۳۹۶ش). مقایسهٔ علم و دین از دیدگاه فردریک شلایرماخر و کارت بارل. **پژوهش‌های علم و دین**، ۸(۱)، ۷۳-۹۰.
۲۳.شوشتری، زهرا. (۱۳۸۰ش). مذهب از منظر علامه جعفری و راسل. **مطالعات راهبردی زنان**، ۴(۱۴)، ۱۲۴-۱۴۶.
۲۴.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**، (ترجمهٔ موسوی همدانی). قم: جامعهٔ مدرسین.
۲۵.عسکری، ابی‌هلال. (۱۴۱۲ق). **معجم الفروق اللغویة**. قم: جامعهٔ مدرسین.
۲۶.غلامی، رضا. (۱۳۹۷ش). بررسی رویکردهای پنج‌گانه در مواجهه با علم. **تحقیقات بنیادین علوم انسانی**، ۲(۲)، ۷-۳۱.
۲۷.فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. قم: هجرت.
۲۸.فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۱ش). **سیر حکمت در اروپا**. تهران: انتشارات صفی‌علی‌شاه.
۲۹.قنبری همایکوه، امیر و دیگران. (۱۳۹۷ش). نسبت علم و دین در فلسفهٔ ایان باربور و نقد آن از منظر مطهری. **پژوهش‌های علم و دین**، ۹(۲)، ۴۹-۷۱.
۳۰.قیم، عبدالنبی. (۱۳۸۶ش). **فرهنگ معاصر عربی-فارسی**. تهران: فرهنگ معاصر.
۳۱.گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸ش). **امیل دورکیم**، (ترجمهٔ یوسف اباذری). بی‌جا: خوارزمی.
۳۲.الماسی، علی؛ بهشتی، احمد. (۱۳۹۲ش). رابطهٔ علم و دین: ارزیابی راه‌حل‌های تعارض‌محور. **قبسات**، ۱۸(۶۸)، ۱۹۱-۲۱۵.
۳۳.محیطی اردکان، محمدعلی. (۱۳۹۲ش). پیشینهٔ رابطهٔ علم و دین در اسلام و غرب. **معرفت**، ۲۲(۸۸)، ۲۹-۴۲.
۳۴.مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳ش). **رابطهٔ علم و دین**. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۵.مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ش). **پیرامون انقلاب اسلامی**. تهران: صدرا.
۳۶.مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲ش). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
۳۷.معین، محمد. (۱۳۸۲ش). **فرهنگ فارسی**. تهران: انتشارات بهزاد.
۳۸.مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۸۴ش). **درس‌نامهٔ الاهیات مسیحی**، (ترجمهٔ بهروز حدادی). قم: مرکز ادیان و مذاهب.
۳۹.نراقی، آرش. (۱۳۷۳ش). بازرگان و مسئلهٔ علم و دین. **کیان**، ۶(۲۳)، ۲۷-۳۶.
۴۰.هات، جان. (۱۳۸۲ش). **علم و دین: از تعارض تا گفت‌وگو**، (ترجمهٔ بتول نجفی). قم: کتاب طه.
۴۱.هوردن، ویلیام. (۱۳۶۸ش). **راهنمای الهیات پروتستان**. (ترجمهٔ طاطه‌وس میکائیلیان). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

## Resources


1.Akbarī Jūdī, S. (2014). Tābār-shenāsī-ye jarayān-e elteqāṭ dar tafsīr-pazhūhī-ye muʿāṣer-e Īrān (Genealogy of the eclecticism trend in contemporary Iranian exegetical studies). ***Muṭāleʿāt-e Tafsīrī***, 5(17), 129–156. [In Persian]

2.Al-Jurjānī, M. S. S. (1992). Al-Taʿrīfāt (Definitions). Tehran: Nāṣer Khusraw. [In Arabic]

3.Almāsī, ʿA., & Bihishtī, ʿA. (2013). Rābeṭeh-ye ʿelm va dīn: Arzyābī-ye ḥal-hā-ye taʿāruḍ-meḥvar (The relationship between science and religion: An evaluation of conflict-based solutions). ***Qabasāt***, 68, 191–215. [In Persian]

4.Al-Zabīdī, M. (1994). ***Tāj al-ʿarūs*** (The bride's crown). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

5.Aron, R. (2007). ***Marāḥel-e asāsī-ye seyr-e andīsheh dar jāmeʿeh-shenāsī*** (Main stages in the course of sociological thought) (B. Parhām, Trans.). Tehran: ʿElmī va Farhangī. [In Persian]

6.ʿAskarī, A. Ḥ. (1992). ***Muʿjam al-furūq al-lughawiyyah*** (Dictionary of linguistic differences). Qom: Jāmiʿeh-ye Mudarrisīn. [In Arabic]

7.Barbour, I. G. (1983). ***ʿElm va dīn*** (Science and religion) (B. Khurramshāhī, Trans.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī. [In Persian]

8.Bāzargān, M. (1964). ***Muṭahharāt dar Islām*** (Purifiers in Islam). Tehran: Sherkat-e Sāhamī-ye Enteshār. [In Persian]

9.Bāzargān, M. (1974). ***Bād va bārān dar Qurʾān*** (Wind and rain in the Qurʾān). Tehran: Sherkat-e Sāhamī-ye Enteshār. [In Persian]

10.Bāzargān, M. (1987). ***ʿIshq va parastesh yā termūdīnāmīk-e ensān*** (Love and worship, or human thermodynamics). Tehran: Muʾassaseh-ye Nashr-e Andīsheh-ye Eslāmī. [In Persian]

11.Farāhīdī, Kh. ibn A. (1989). ***Kitāb al-ʿayn*** (The book of ʿayn). Qom: Hejrat. [In Arabic]

12.Furūghī, M. ʿA. (1982). ***Seyr-e ḥekmat dar Urūp***ā (The course of philosophy in Europe). Tehran: Ṣafī-ʿAlī-Shāh. [In Persian]

13.Gholāmī, R. (2018). Barrasī-ye panj rūykard dar barābar-e ʿelm (An examination of five approaches in dealing with science). ***Pazhūhesh-hā-ye Bunyādīn dar ʿUlūm-e Ensānī***, 2, 7–31. [In Persian]

14.Giddens, A. (2009). ***Emīl Durkīm*** (Émile Durkheim) (Y. Ābāzārī, Trans.). Khwārazmī. [In Persian]

15.Haught, J. F. (2003). ***ʿElm va dīn: Az taʿāruḍ tā guftugū*** (Science and religion: From conflict to conversation) (B. Najafī, Trans.). Qom: Ketāb-e Ṭahā. (Original work published 1995). [In Persian]

16.Horden, W. (1989). ***Rāhnamā-ye elāhiyyāt-e protestān*** (A guide to Protestant theology) (T. Mīkāʾīliyān, Trans.). Tehran: ʿElmī va Farhangī. [In Persian]

17.Ḥusaynī Shāhrūdī, S. M. (2003). Muqaddemeh va naqd-e puṣītīvīsm-e manṭeqī (Introduction and critique of logical positivism). ***Elāhiyyāt va Ḥuqūq***, 7–8, 127–174. [In Persian]

18.Ibn Fāris, A. (1984). ***Muʿjam maqāyīs al-lughah*** (Dictionary of language measures). Qom: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī. [In Arabic]

19.Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1994). ***Lisān al-ʿArab*** (The tongue of the Arabs). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

20.Īzadpanāh, ʿA., & ʿAbdullāhī Khalaj, ʿA. (2022). Barrasī-ye naqsh-e ensejām-garāʾī va naẓariyyeh-ye taʿāmul dar olgū-ye kasb-e maʿrefat-e dīnī (Investigating the role of coherentism and interaction theory in the model of acquiring religious knowledge). ***ʿElm va Dīn***, 1, 3–24. [In Persian]

21.Īzadpanāh, ʿA., & Rajabī, F. (2021). Mabānī-shenāsī-ye farhangī-ye buḥrān-e Kurūnā (Cultural foundationology of the Corona crisis). First National Conference on Culture, 534–544. [In Persian]

22.Jaʿfarī, M. T. (2010). ***Hamgarāʾī-ye dīn va dānesh*** (Convergence of religion and knowledge). Muʾassaseh-ye Tadwīn va Nashr-e Āthār-e ʿAllāmeh Jaʿfarī. [In Persian]

23.Khosrowpanāh, ʿA. (2005). ***Āsīb-shenāsī-ye jāmeʿeh-ye dīnī*** (Pathology of religious society). Tehran: Daftar-e Nashr-e Maʿāref. [In Persian]

24.McGrath, A. (2005). ***Elāhiyyāt-e masihī: Muqaddameh*** (Christian theology: An introduction) (B. Ḥaddādī, Trans.). Qom: Markaz-e Muṭāleʿāt va Taḥqīqāt-e Adyān va Madhāheb. [In Persian]

25.Meṣbāḥ Yazdī, M. T. (2014). ***Rābeṭeh-ye ʿelm va dīn*** (The relationship between science and religion). Qom: Muʾassaseh-ye Āmūzeshī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Persian]

26.Moʿīn, M. (2003). ***Farhang Fārsī*** (Persian dictionary). Tehran: Behzād. [In Persian]

27.Muḥīṭī Ardakān, M. ʿA. (2013). Pīshīneh-ye rābeṭeh-ye ʿelm va dīn dar Eslām va Gharb

(The background of the relationship between science and religion in Islam and the West). ***Maʿrefat***, 188, 29–42. [In Persian]

28.Mūsawī Bujnūrdī, S. M. K. (1988). ***Dāʾerat al-maʿāref-e buzurg-e Eslāmī*** (Great Islamic encyclopedia). Tehran: Markaz-e Dāʾerat al-Maʿāref-e Buzurg-e Islāmī. [In Persian]

29.Muṣṭafā, I., al-Zayyāt, A. Ḥ., ʿAbd al-Qādir, Ḥ., & al-Najjār, M. ʿA. (n.d.). ***Al-Muʿjam al-wasīṭ*** (The intermediate dictionary). Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyyah. [In Arabic]

30.Muṭahharī, M. (1993). ***Majmūʿeh-ye āthār*** (Collected works) (Vol. 3). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

31.Muṭahharī, M. (1999). ***Darbāreh-ye enqelāb-e Eslāmī*** (On the Islamic revolution). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

32.Narāqī, ʿA. (1994). Bāzargān va masʾaleh-ye ʿelm va dīn (Bazargan and the issue of science and religion). ***Kiyān***, 23, 27–36. [In Persian]

33.Peters, T. (2005). ***ʿElm va elāhiyyāt: Be-sū-ye hamgarāʾī*** (Science and theology: Toward convergence) (ʿA. Taḥqīqī, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]

34.Peterson, M., et al. (2014). ***ʿAql va eʾteqād-e dīnī*** (Reason and religious belief) (ʿA. Narāqī & Ī. Sulṭānī, Trans.). Tehran: Ṭarḥ-e Now. [In Persian]

35.Qanbarī Humāykūh, ʿA., Fayyāẓ, Ī., Īmānī Nāʾīnī, M., & Ṣāliḥī, A. (2018). Rābeṭah-ye ʿelm va dīn dar falsafeh-ye Īān Bārbūr va naqd-e ān az manẓar-e Muṭahharī (The relationship of science and religion in Ian Barbour's philosophy and its critique from Muṭahharī's perspective). ***ʿElm va Dīn***, 9(2), 49–71. [In Persian]

36.Qāyim, ʿA. (2007). Farhang-e muʿāṣer-e ʿArabī-Fārsī (Contemporary Arabic-Persian dictionary). Tehran: Farhang-e Muʿāṣer. [In Persian]

37.Shamsḥīrī, M. R., & Pasandī, F. (2017). Muqāyaseh-ye ʿelm va dīn az dīdgāh-e Fredrīsh Shlāyirmākhar va Kārl Bārt (Comparison of science and religion from the perspective of Friedrich Schleiermacher and Karl Barth). ***ʿElm va Dīn***, 8(1), 73–90. [In Persian]

38.Shūshtarī, Z. (2001). Dīn az dīdgāh-e ʿAllāmeh Jaʿfarī va Rāsel (Religion from the perspective of ʿAllāmah Jaʿfarī and Russell). ***Muṭāliʿāt-e Esterātezhīk-e Zanān***, 14, 124–146. [In Persian]

39.Surūsh, ʿA. (1994a). ***Qabẓ va basṭ-e teʾurīk-e sharīʿat*** (Theoretical contraction and expansion of the Sharīʿah). Tehran: Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣerāṭ. [In Persian]

40.Surūsh, ʿA. (1994b). ***Farbeh-tar az ideʾuluzhī*** (Fatter than ideology). Tehran: Muʾassaseh-ye Farhangī-ye Ṣerāṭ. [In Persian]

41.Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1995). ***Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*** (The balance in Qurʾānic exegesis) (S. M. Ḥ. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Qom: Jāmiʿeh-ye Mudarresīn. [In Arabic and Persian]