

Analysis of the Man's Nature and Perfection in view point of Roger and its Critique based on Avicenna's Philosophy

Mohammad Mahdi Hekmatmehr*

Seyyed Sadrudin Taheri**

Abstract

The man's nature and perfection in view point of Roger and its critique based on Avicenna's philosophy is the subject of this paper. The school of Humanism is one of the most important schools of psychology of the twentieth century, which has serious criticisms of other schools of psychology, especially Psychoanalysis and Behaviorism. The reason for the tendency towards humanistic psychology was a situation in which psychology had been condemned for years and, by limiting itself to the study of behavior, had neglected man himself and instead focused on secondary factors. Rogers is one of the most influential psychologists in the school. As the inventor of the "person-centered treatment" method, he played a major role in advancing this school. The turning point of Rogers's psychology can positive attention to human beings. But while Rogers' views are progressive compared to those of previous psychologists, they do have significant drawbacks. In this paper, the principles of human nature and human perfection in Rogers psychology are analyzed and critiqued using Avicenna's philosophy.

Keywords: Human, Rogers, Avicenna, Psychology, Human's perfection, Soul.

*Assistance Professor at "The Islamic Teachings Department" of Islamic Azad University, Arak branch, Arak, Iran. (corresponding author).

E-mail: hekmatmehr@gmail.com

**Professor at "Philosophy Department" of Professor of Allameh Tabatabai University.

E-mail: ss_taheri@yahoo.com

Extended Abstract

Introduction

The Shiraz's intellectual school is one of the main sources of Mulla Sadra in the foundation of transcendental wisdom. Mulla Sadra, based on his own reading of Shiraz's intellectual school, approved it or tried to criticize it. For a long time, the analysis of the existential propositions and its relationship with the presupposition rule has been discussed. Ibn Sina criticized the effectivity of essence in relation to being in his book *al-Isharat wa al-Tanbihat*, and claims that essence cannot be the subject of existence; because every cause has precedence over its effect, and essence cannot precede by being over being. Fakhr al-Dīn al-Rāzī considers the effectivity of essence in relation to being as the ability of being in relation to being and claims that if the ability of essence in relation to being is allowed, then the effectivity of essence in relation to being must also be allowed. The ability of essence to being means that if in the form of the existential propositions "man exists" man is supposed to accept existence and existence is proved to man, then this proposition is an example of the presupposition rule and requires the previous affirmation of essence. In this proposition, the previous affirmation of essence is provided either by the same existence that is placed in the form of the predicate, which leads to the precedence of a thing over itself, or it is obtained by another existence, which is the necessary endless chain. In *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Nasir al-Din al-Tusi talks in detail about the difference between the effectivity and ability of essence in relation to being, and while rejecting the effectivity of essence in relation to being, he accepts the ability of essence in relation to existence. Focusing on the book of Tajrid, Jorjani, Esfahani, Ghoshchi, Daštakī and Dawānī seriously have pursued the whole issue of the ability of essence to being or the affirmation of being for essence.

Method

Mulla Sadra's theory of primacy of being has had a profound impact on the type of relationship between being and the essence and analysis of the existential propositions; But the traces of the analysis

of the predecessors - especially Daštakī and Dawānī - can be found in this analysis, and in this article, we try to analyze Mulla Sadra's reading of the presupposition rule and the existential propositions by focusing on the texts of Daštakī and Dawānī.

Findings

The adoption of a theory about the presupposition rule is based on obtaining a basis in three areas: the necessity of affirmation in of affirmed it's, the necessity of affirmation of constant, and the previous affirmation of affirmed it's. The general inconsistencies in Mulla Sadra's texts found in the analysis of the necessity or non-necessity of affirmation of constant. In the author's view, the requirement of the affirmation of constant is the final basis of Mulla Sadr, and the cases of application of the presupposition rule should be reconstructed on the basis of necessity the affirmation of constant. One of the cases of application of this rule is Mulla Sadra's analysis of the existential propositions. He has two analyzes of the existential propositions. In an analysis, the existential propositions preserve the simple form in its natural form and expertly removes it from the presupposition rule; However, in some texts, based on the inclusion of the presupposition rule about the natural form of the existential propositions, he argues for the primacy of being. According to the author, the inconsistency of the above texts comes back to the inconsistency of Mulla Sadra's statements in necessity the affirmation of constant. The texts that mention the inference the existential propositions from the presupposition rule, have based the presupposition rule based on the undeveloped model of qualification, and the texts that mention the inclusion of the presupposition rule in relation to the existential propositions, have based the presupposition rule based on the developed model of qualification. We have provided sufficient textual evidence for this conclusion. The second analysis that Mulla Sadra presents about the existential propositions is the conversion of predication of the existential propositions. Mulla Sadra considers the conversion of predication of the existential propositions to be an example of the presupposition rule. We will make clear by analogy

with some expressions what he wants that the presupposition rule based on the Dawānī's developed qualification of Devani Murad. Whereas the conversion of predication, as the final basis of Mulla Sadra's theory, should not be based on the presupposition rule which is not his final theory. Therefore, even the conversion of predication analysis of the existential propositions is specialized under the presupposition rule.

Conclusion

The necessity the affirmation of constant in the presupposition rule will bring important necessities. A new interpretation of the secondary philosophical intelligible, a new analysis of the essential predication and a new analysis of the opposite of contradiction are examples of the works of this theory in philosophy. Allāma Tabātabāī has specified some of these requirements in his works.

تحلیل ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه سینوی

محمد مهدی حکمت مهر*

سید صدرالدین طاهری**

چکیده

ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه سینوی، مسئله این مقاله است. مکتب انسان‌گرایی که بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته‌شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد و انتقادهای جدی بر مکاتب روان‌شناسی دیگر بالانحصار روان‌کاوی و رفتارگرایی دارد. علت گرایش به روان‌شناسی انسان‌گرا وضعی بود که روان‌شناسی سال‌ها بدان محکوم شده بود و با محدود کردن خویش در مطالعه رفتار از خود انسان غفلت کرده بود و به جای آن، بر عوامل درجه دوم همچون ضمیر ناخودآگاه و تجارب گذشته تمرکز کرده بودند. راجرز به عنوان یکی از تأثیرگذارترین روان‌شناسان این مکتب است. او به عنوان مبدع روش «درمان فردمحور»، نقش عمده‌ای در پیشبرد این مکتب داشت. می‌توان نقطه عطف روان‌شناسی راجرز را در توجه مثبت به انسان دانست. اما علی‌رغم آنکه این آرای راجرز در قیاس با آرای روان‌شناسان پیشین، مترقی است، اما اشکالات مهمی بر آن وارد است. در این تحقیق با بهره از فلسفه سینوی مبانی ماهیت انسان و کمال انسانی در روان‌شناسی راجرز، تحلیل و نقد می‌شود. واژگان کلیدی: انسان، راجرز، ابن‌سینا، روان‌شناسی، کمال انسان، نفس..

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول).

hekmatmehr@gmail.com

ss_taheri@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۴

مقدمه

روان‌شناسی روان‌کاوی با سردمداری زیگموند فروید نگاهی بدبینانه به آدمی دارد؛ آن‌چنان‌که انسان‌ها به اضطراب و تنش محکوم‌اند؛ از این رو مقصود از زندگی کاستن تنش است. به علاوه بخش عمده‌ای از ماهیت آدمی موروثی است (شولتز، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). /سکینر با اعتقاد به روان‌شناسی رفتارگرا، انسان را عمدتاً محصول یادگیری می‌دانست که بیشتر به وسیله متغیرهای بیرونی شکل می‌گیرد نه عوامل ژنتیکی؛ از این رو به زعم وی رفتار توسط تقویت‌کننده‌ها کنترل می‌شود. /سکینر رفتار آدمی را همچون ماشین می‌دانست که به نحو قانون‌مند، منظم و ازپیش‌تعیین‌شده عمل می‌کند. او همچنین هر گونه اشاره به موجودیت خودمختار را که آزادانه عمل کند، رد می‌کرد (همان، ص ۴۳۸).

روان‌کاوان و رفتارگرایان سال‌های متمادی یکدیگر را جرح و نقد کردند تا آنکه مبانی این دو مکتب برای مکتب دیگری ماده تفکر شد تا صورت نویی بر آن بزنند. در این راستا برخی روان‌شناسان قایل‌اند برای پی‌بردن به نحوه رفتار آدمی، تجربه‌های دوران کودکی، سابق‌های زیستی یا حتی جریان و سرگذشت یادگیری نمی‌توانند راهنمای مؤثری در این رابطه باشند (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵).

از آنجا که روان‌شناسی انسانی در مقابل دو روان‌شناسی دیگر یعنی روان‌کاوی و رفتارگرایی قد برافراشت، راجرز این روان‌شناسی را نیروی سوم در گستره روان‌شناسی آمریکا می‌داند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). مطابق تعریف انجمن روان‌شناسان انسان‌گرا، «روان‌شناسی انسان‌گرا شیوه‌ای است که همه روان‌شناسی و نه حیطه خاصی از آن را در برمی‌گیرد و بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته‌شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد» (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۵).

تعالیم روان‌شناسی انسان‌گرا که ریشه در پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم داشت، در عوض توجه به ضمیر ناخودآگاه و تجارب ماضی، به شخصیت سالم و کنونی فرد توجه نموده، همچنین ادراک افراد را از وقایع مهم‌تر و بامعنا تر می‌دانند (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵).

روانشناسی انسان‌گرایی با تأسیس مجله روان‌شناسی انسان‌گرایی (۱۹۶۱) و انجمن روان‌شناسی انسان‌گرایی در آمریکا (۱۹۶۲م) قوام یافت؛ با این حال به دلیل عدم تأثیرگذاری مهم، از اهمیت نسبتاً کمی در میان مکاتب روان‌شناسی برخوردار است و حتی اطلاق مکتب بر آن با مسامحه همراه است؛ به طوری که کمتر از یک درصد از مطالب کتب درسی به این روان‌شناسی پرداخته‌اند (Schultz, 2008, p.482).

مشخصه‌های عمده مکتب انسان‌گرایی عبارت‌اند از:

۱. تأکید بر تجربه هوشیار؛
۲. اعتقاد بر تمامیت طبیعت آدمی؛
۳. توجه به آزادی اراده، خودانگیختگی و نیروی خلاق فرد؛
۴. مطالعه همه عوامل مربوط به وضعیت انسان؛
۵. تأکید بر اهمیت تجربه مستقیم و آگاهانه.

راجرز را می‌توان مهم‌ترین فرد در بسط روان‌شناسی انسان‌گرا دانست. او نخستین روان‌شناس آمریکایی است که با بسط یک شیوه روان‌درمانی تأثیر شگرفی بر روزگار خود داشت. راجرز ابتدا شیوه درمانی خویش را «غیر آمرانه» و سپس «درمان فردمحور» (person-centered) نامید (Routh, 2003, p.349). او مشهورترین روان‌شناس در «درمان فردمحور» است و بخش مهمی از نظراتش بیش از هر چیز بر اساس کاربرد درمان فردمحور روی افرادی بود که به مراکز مشاوره دانشگاه‌اش می‌آمدند (Schultz, 2008, p.478). راجرز در حوزه‌های روان‌شناسی، روان‌درمانی، تعلیم و تربیت و روابط انسان به طور کلی تأثیر گذاشت (Thorne, 2003, p.44).

در این مقاله ابتدا ماهیت انسان و همچنین کمال انسان در منظر راجرز در قالب هفت محور ذیل تبیین می‌شود: طبیعت انسان؛ محدوده اختیار انسان؛ خود انسان؛ تجربه به‌سان معیار ارزش‌های فردی؛ خودشکوفایی؛ تعامل با دیگران؛ کمال انسانی. در ادامه بر اساس فلسفه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا هفت محور فوق نقد و بررسی می‌شود.

الف) طبیعت انسان

بر اساس نگرش پروتستان‌ها، انسان موجودی گناهکار است؛ از سوی دیگر روان‌کاوی فرویدی نیز تنها افراد روان‌رنجور (Neurotic) و روان‌پریش (Psychotic) را مطالعه می‌کردند. این دو نگره موجب نسیان از نقاط قوت و فضایل انسان می‌شد. بر این اساس هدف روان‌شناسی انسان‌گرا توجه به جوانب مغفول آدمی بود: جوانبی همچون شادمانی، رضایت، خشنودی و سخاوت (Schultz, 2008, p.472).

راجرز یکی از انقلابی‌ترین دستاوردهای تجربه‌کلینیکی خویش را توجه به سرشت مثبت آدمی می‌داند؛ از این رو انسان ذاتاً نابخردانه، غیر اجتماعی و ویرانگر خود و دیگران نیست، بلکه در عوض خردمند، اجتماعی و پیشرونده است (Rogers, 1961, pp.90-91). راجرز انسان را موجودی بالذات خوب و نیک‌سرشت می‌دانست که در او گرایشی بالفطره برای تحقق همه توانمندی‌هایش هست. این امر آن‌چنان اهمیت دارد که مفهوم «خود» در فراشد این رشد و فعلیت است که پدیدار می‌شود. او قایل است در بشر میلی‌جلی برای آفرینندگی است و مهم‌ترین آفریده هر انسان، خود اوست (شولتز، ۱۳۹۰، ۴۳). در مقابل طبیعت آدمی، اجتماع، مشتمل بر والدین، معلمان، کارفرمایان و مجریان قانون، در طبیعت انسان مداخله نموده و با اعمال قوانین و مقررات، سعی وافری دارند تا در روند رشد آدمی دخالت کنند (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۸).

فطرت یکی از مفاهیم مهم در اندیشه اسلامی است. البته *ابن‌سینا* به دو معنا از فطرت اشاره کرده است؛ لیکن باید توجه داشت که گاهی مراد او از تصدیقات فطری، قضایای اولی و بدیهی است که نه از حس گرفته شده‌اند و نه قابل استدلال‌اند، مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۲۲). *ابن‌سینا* این گونه فضایا را فطری القیاس نامیده است (همو، ۱۴۰۵ق، د، ص ۶۴).

به علاوه او از فطرتی که ریشه در قرآن دارد نیز سخن گفته است. توضیح مطلب آنکه مطالب فوق ناظر به قضایاست. این در حالی است که بر اساس تعالیم اسلامی، فطرت نحوه وجود آدمی است که خداوند منان از ابتدای خلقت انسان، آن را در وجود وی به

ودیعت نهاده است. فطرت موجب می‌شود شاکله انسان الهی شود. اساس فطرت هرگز خاموش نمی‌شود. می‌توان آن را به زنجیر کشید و در برابر ظلم و فساد سکوت کرد؛ اما نمی‌توان ویژگی فطرت را به کلی از بین برد؛ چراکه شدنی نیست: «لا تبدیل لخلق الله». بر این اساس خداوند از طریق فطرت، گرایش به حقیقت، کمال، توحید، زیبایی و جمال و نیز گریز از نقص و باطل، عیب و شرک را در انسان نهادینه کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹).

در بین سخنان شیخ رد پای چنین فطرتی نیز مشاهده می‌شود. از منظر محقق طوسی فطرت آدمی ممکن است به وسیله عقاید ضاله مستور شود (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵). فطرت ممکن است فاسد شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). البته چنین فطرتی در واقع فطرت نبوده و اطلاق فطرت بر آن ناپیوسته است. در مقابل این نوع فطرت، فطرت انسان کامل است: «واصلین به حق تعالی علاوه بر اکتساب معارف، واجد جوهری مناسب بر حسب فطرت‌اند» (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۵).

با این اوصاف باید گفت فطرت بالذات در نفس انسان به ودیعت نهاده شده است؛ یعنی نفس انسان بدون فطرت را نمی‌توان در نظر گرفت؛ انسان با افکار و اعمال نابسندۀ موجب کم‌فروغی فطرت می‌شود. تحلیل نظرات راجرز با توجه به آموزه فطرت، به نحو ذیل است:

توجه به فطرت و گرایش درونی انسان یکی از نقاط عطف روان‌شناسی راجرز نسبت به سایر مکاتب روان‌شناسی است. راجرز استعداد فطری برای شکوفایی را دقیقاً توضیح نداده است: آیا این استعداد کاملاً فیزیولوژیکی است یا عنصر روان‌شناختی دارد؟ در حالی که در نظر ابن‌سینا روشن است که این استعداد بیش از هر چیز عنصری مربوط به نفس است نه بدن. در نظر راجرز مشخص نیست که آیا امکان تفاوت‌های فردی در فطرت وجود دارد؟ این در حالی است که با اتکا به آموزه‌های اسلامی همه انسان‌ها در فطرت یکسان‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۱).

آیا می‌توان با راجرز هم‌سخن شد و گفت صرف تحقق استعدادها کمال محسوب می‌شود؟ مثلاً افرادی مانند هیتلر و صدام نیز در تحقق بخشی از استعداد بالقوه خویش در

حد اعلی موفق بوده‌اند. حق آن است که راجرز از گرایش نیک و بد آدمی غفلت نموده و به غایت زندگی توجه نکرده است. فطرت تنها گرایش به حق دارد.

مهم‌ترین اشکال راجرز آنجاست که او تنها «خود» را موجب تحقق گرایش درونی می‌داند و در مقابل دیگران را مانعی بزرگ در سر راه تحقق این گرایش‌ها می‌داند. این در حالی است که اگر انسان‌ها به حال خود رها شوند، اختلافات بروز می‌کند؛ به نحوی که مردم آنچه را به نفعشان است، عدل می‌دانند و آنچه را که به ضررشان است، ظلم می‌دانند. از این جهت وجود انسان‌هایی به عنوان سان (قانون‌گذار) برای بقای نوع آدمی نیاز است: انسان‌هایی که دارای خصوصیتی باشند که دیگران فاقد آن می‌باشند و قوانینی متناسب با غایت نهایی آدم وضع کنند. به همین سان این رعایت قوانین و شرایع نیز در راستای تحقق فطرت انسانی است (ابن‌سینا، ۱۴۴۲ق، ب، ص ۴۴۱-۴۴۲).

ب) محدوده اختیار انسان

آنچه بیش از همه مابه‌الامتیاز انسان از حیوان است، اختیار او در امور است (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵)؛ از این رو برخی مکاتب همچون مکتب انسان‌گرایی اهتمام ویژه‌ای در تبیین اختیار انسان دارد. یکی از مهم‌ترین انتقادهای مکتب انسان‌گرایی به نگرش جبرگرایانه رفتارگرایی و روان‌کاوی آنان است.

در این میان جایگاه اختیار نزد راجرز اهمیت دارد. تقابل جبر و اختیار در اندیشه راجرز نسبتاً پیچیده است: او به عنوان یک دانشمند به رابطه علی میان دسته‌ای از عوامل عینی بر رفتار انسان اذعان داشت؛ لیکن بر این باور بود که تنها زمانی می‌توان از اطلاعات عوامل عینی به نحو احسن برای پیش‌بینی رفتار بهره برد که با داده‌های حاصل از سایر منابع نظیر تجارب درونی انسان همراه شود (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). از منظر راجرز هرچه از حالت تدافعی مراجعان کاسته شود و آنها در واکنش به تجارب درونی و تجارب بیرونی - همچون محیط‌های فیزیکی و اجتماعی - کمتر دچار انحراف شوند، آزادی عمل بیشتری حاصل می‌شود. بر این اساس افراد ناسازگار آزادی انتخاب کمتری از خود نشان می‌دهند (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸).

در اندیشه راجرز افرادی که در صدد تحقق خود برآمده‌اند، به راستی خودشان‌اند و به آنچه نیستند، تظاهر نمی‌کنند. آنان از اوامر و نواهی جامعه یا پدر و مادر آزاد بوده و با آداب و رسوم که دیگران وضع نموده‌اند، زندگی نمی‌کنند؛ همچنین آنان در اوضاع و شرایط مختلف شخصیت‌های متفاوت از خود نشان نمی‌دهند. در عوض این افراد، مالک شخصیت خودشان‌اند و تنها مطابق هنجارهای تجویزی خویش زندگی می‌کنند. البته این خصوصیات را به منزله هنجارشکنی این افراد نباید در نظر گرفت (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۴۹). بنابراین رفتار صحیح در هنگام انتخاب، تحت تأثیر همه عوامل موجود - و نه عوامل خاص - در محیط قرار می‌گیرد. شخص همچنین کاملاً از آنچه در درونش می‌گذرد، آگاه است و در عین حال تصویر درستی نیز از عوامل خارجی در ذهن خود دارد. با وجود تمام محرک‌های موجود، رفتارهای معینی از شخص برمی‌خیزد که هم از نظر ذهنی و هم از نظر عینی سودمندند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸).

راجرز همان طوری که خودش اشاره دارد، همچون کارل پوپر قایل به «جامعه باز» است که در آن، افراد مسئولیت تصمیم‌گیری‌های شخصی را خودشان به عهده دارند (Rogers, 1961, p.399). بر همین اساس راجرز کتاب را با این عبارات به اتمام می‌رساند: «ما همیشه به عنوان افراد و گروه‌های انسانی، اشخاص آزادی باقی خواهیم ماند و نه اینکه مهره‌های پیاده نظام صفحه شطرنجی از یک علم رفتاری خود آفریده، مگر اینکه انتخاب ما دست‌کشیدن از قابلیت انتخاب ذهنی خودمان باشد» (Ibid, p.401).

در مقام تحلیل سخنان راجرز باید گفت گستره توجه او به تجارب ذهنی موجب غفلت از عواملی همچون وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ و عوامل زمانی و همچنین نیروهای ناهوشیار شده است. حق آن است که هرچند این عوامل نیز در افعال انسان تأثیر می‌گذارند، تا حد زیادی می‌توان علیه این عوامل محدودکننده طغیان نموده و خود را از قید حکومت این عوامل آزاد ساخت. انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک طرف و نیروی اراده و ایمان آگاهانه از طرف دیگر، تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواسته‌های خویش منطبق می‌سازد و خود مالک سرنوشت

خویش می‌گردد. حتی به گفته *ابن‌سینا* همه انسان‌ها باید در انتظار مکافات اعمالشان باشند؛ مثلاً شخصی که به دعا و راز و نیاز پرداخته و به اعمال خیری نظیر قربانی و صدقه روی می‌آورد، مشمول پاداش الهی می‌شود (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۴۳۸*).

ج) «خود» انسان

راجرز در آغاز حیات حرفه‌ای خویش، همچون روان‌شناسان گذشته در صدد پاسخ بدین پرسش بود که «چگونه می‌توانم این فرد را تغییر دهم؟» اما بعداً دریافت که این سؤالی نابسنده است؛ از این رو مسئله خویش را بدین نحو اصلاح نمود: «چگونه می‌توانم رابطه‌ای فراهم کنم که این شخص آن را برای رشد شخصیتش به کار برد؟» بنابراین به نظر می‌رسد شیوه درمانی او متفاوت از پیشینیان است (*Rogers, 1961, p.32*). عنوان شیوه درمانی *راجرز* از نگرش او در خصوص شخصیت حکایت دارد: «محروربودن شخص در درمان». *راجرز* با قراردادن مسئولیت تغییر درمان‌جو به دوش خود وی به جای درمانگر، فرض می‌کند که اشخاص می‌توانند هوشیارانه و بخردانه افکار و رفتار نامطلوب خود را به صورت افکار و رفتار مطلوب تغییر دهند (*Schultz, 2008, p.478*). به علاوه هرچند نقش جامعه در تشویق و ترغیب افراد مهم است، *راجرز* در این روش به جای تأکید بر تغییرات در محیط اجتماعی، بر خودآگاهی و مسئولیت شخصی فرد تأکید دارد. بر این اساس «خود» محور نظریه شخصیت *راجرز* شد (*ARONS, 2001, p.116*). شایان ذکر است این مفهوم نیز مبنای عمل و کارکرد آدمی است؛ به صورتی که اگر خودشناسی ما مثبت باشد، اعمال ما نیز مثبت و سازنده خواهد بود و اگر منفی باشد، اغلب رفتارها به گونه‌ای منفی ظاهر می‌شود (*پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۷*). به عبارت دیگر اگر به اجبار به ساختارهای ساخته و پرداخته اجتماعی رانده نشویم و درست همان طوری که هستیم مورد قبول و پذیرش واقع شویم، به نحوی زندگی خواهیم نمود که موجب پیشرفت است (*نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵*).

در این میان *راجرز* در صدد عزل توجه از موانع نظرات دینی و روان‌شناسی پیشین و اعتماد به اعتبار تجارب خویش است (*Thorne, 2003, p.24*). او در خصوص هدف زندگی ضمن رد نظرات دینی که مقصود زندگی را جاودانگی می‌داند، از نظریه

کی‌یرکگاردی دفاع می‌کند که گفته است: «بودن آن خودی که شخص حقیقتاً هست» (Rogers, 1961, p.166). او همچنین می‌گوید: هر بار که بیشتر به «خود» م بیشتر گوش فراداده و بتوانم «خود» م باشم، مؤثرتر می‌باشم (Ibid, p.17).

به نظر راجرز انسان عوامل محیط خود را درک کرده، در ذهن خود به آنها معنا می‌دهد. بر این اساس خویشتن هر انسانی عبارت است از «الگوی سازمان‌یافته‌ای از ادراکات انسان» (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). در واقع «خود» حاصل رشد سریع بخش‌های معینی از تجارب فرد است (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳). البته از منظر راجرز «خود» امری ثابت نیست، بلکه متغیر بوده و فراورده پاسخ به تجربه چیزی است که صورت ساختار مفهومی عرصه می‌کند: همان ساختاری که متشکل است از ادراک مشخصه‌های «من»، ارتباط «من» با دیگران و ارتباط «من» با جوانب مختلف حیات. علاوه بر این متشکل است از ارزش‌هایی که به این ادراک‌ها پیوند یافته‌اند. من «خود» می‌باشم که به تناوب خودم را به‌سان یک موجود مفهوم‌پردازی نموده‌ام. با وجود این «مفهوم‌پردازی» تنها مبتنی بر هزاران تجربه و شرایط گذشته من نیست، بلکه همچنین بر امری دیگر نیز مبتنی است: واقعه و تعامل غیر قابل پیش‌بینی که ممکن است هر لحظه رخ دهد. این امکان برای من هست که در یک زمان «خود» م را به عنوان یک فرد شاد و امیدوار تجربه کنم و در آینده «خود» م را به عنوان یک فرد غمگین، متردد و مأیوس تجربه کنم. واقعه‌ای که ممکن است موجب این دگردیسی شود که چیزی نیست جز رأی قوی یک انسان نوعی (Thorne, 2003, p.29).

راجرز بر اساس دیدگاه پدیدارشناسی اذعان دارد که وقایع بیرون از فرد، به خودی خود برای موجود معنایی ندارد. این وقایع هنگامی معنادار می‌شود که شخص بر اساس تجارب گذشته و میل به حفظ و تداوم نظام «خویشتن» خود بدان وقایع معنا دهد (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). این امر از آنجا برمی‌خیزد که آدمی بر اساس ذهنیت و نگرشی که از خود و جهان دارد، رفتار می‌کند. بنابراین شاخص مهم تعیین رفتار، نه واقعیت من حیث هی بلکه نگرش انسان بدان واقعیت است (Polkinghorne, 2001, p.83).

مطمئن‌ترین مسیر برای فهم رفتار فرد عبارت است از شناخت آگاهی ذهنی شخص از

خودش و از عالمی که در آن وجود دارد. تأکید بر محوریت تجربه ذهنی، در ادامه سنت پدیدارشناسی است. بر اساس پدیدارشناسی هر یک از آدمیان مطابق آگاهی ذهنی از خود و عالمی که در آن زندگی می‌کنند، رفتار می‌کنند (Thorne, 2003, pp.24-25).

راجرز بر خلاف فروید که با بیماران در درمانگاه‌ها ارتباط داشت، بیشتر عمر حرفه‌ای خویش را در دانشگاه و در حلقه بسیاری از دانشجویان جوان، باهوش و نیز گروهی از همکاران بسیار پراکنجه و همکاران مبتکر گذراند (Schultz, 2008, p.479)؛ از این رو نوع افرادی که او با آنها ارتباط داشتند، افراد نسبتاً سازگار و مثبتی بودند و بعید نیست که نگرش مثبت او در خصوص قابلیت‌های انسان شدیداً تحت تأثیر مواجهه وی با این موقعیت‌ها بوده باشد. شاید به همین دلیل روش درمانی او پاسخگوی بسیاری مردم بالاخص در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بوده است (Ibid, p.481).

اما روش سینوی در تحلیل انسان توجه به ذاتیات انسان است که در همه انسان‌ها هست که برخی به نحو تام و تمام از آن بهره می‌گیرند و برخی این گونه نبوده، تنها به بخشی از ذاتیات توجه می‌کنند. روش سینوی بیش از هر چیز از آبخخور فلسفه است. این در حالی است که روش راجرز علمی* است. از جمله موضوع علم فلسفه «موجود بما هو موجود» است و مسائل آن اموری هستند که بدون هیچ شرطی بر موجود بما هو موجود عارض می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۳). فلسفه فی‌نفسه بر همه علوم تقدم دارد؛ اما به دلیل ناتوانی ما یادگیری این علم پس از سایر علوم یعنی علوم طبیعی و ریاضی است (همان، ص ۱۹-۲۱). حال /بن‌سینا در مقام یک فیلسوفی که پیش از این در علوم طبیعی بالاخص طب و همچنین در ریاضیات سرآمد بوده است، به تحلیل خود انسان می‌پردازد. بی‌تردید تحلیل سینوی از انسان واجد جامعیتی است که در تحلیل افرادی همچون راجرز این جامعیت نیست.

* البته حتی برخی در علمی‌بودن روش راجرز نیز مناقشه کرده‌اند؛ مثلاً روان‌شناس کانادایی، او. اچ. هب قایل است که نظریه‌پردازان انسان‌گرا علم را با ادبیات خلط کرده‌اند: اولی عینی، دقیق، قابل تعریف و سنجش است؛ اما دومی کلی، مبهم و غیرقابل تعریف و سنجش است (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

از این رهگذر او ابتدا با برهان «انسان معلق»، حقیقت آدمی را «نفس» می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳). وی آدمی را واجد سه سنخ نفس می‌داند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. هر یک از این سه نیز قوایی به نحو ذیل دارند:

- قوای نفس نباتی: غذایی، منمیه و مولده؛
- قوای نفس حیوانی: قوه محرکه (فاعله و باعثه) و قوه مدرکه (مدرکه ظاهری و مدرکه باطنی)؛
- قوای نفس انسانی: قوه عامله و قوه عالمه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳۲-۳۷).

د) تجربه به‌سان معیار ارزش‌های فردی

راجرز بر پایه مبانی تعبدی مسیحیت بنیادگرا و با تأکید بر رفتار صحیح اخلاق تربیت شده بود؛ به طوری که در سال دوم دانشگاهی‌اش در صدد بود به جرگه کشیشان درآید؛ اما در همین اثنا به عنوان نماینده همایش دانشجویان مسیحی، به چین سفر نمود. اقامت شش‌ماهه او در پکن موجب دگردیسی روحی او شد؛ آن‌چنان‌که معتقدات دینی‌اش را نیز تحت‌الشعاع قرار داد و این امر مؤدی به دست‌شستن از آن اعتقادات شد (Rogers, 1961, p.7). به هر حال مخلص تجارب راجرز دو چیز عمده بود: اولاً گسستن از علایق و اعتقادات دینی والدینش یعنی آموزه‌های مسیحی؛ ثانیاً اعتقاد و اعتماد به تجارب شخصی به عنوان زیربنای شخصیت آدمی (Schultz, 2008, p.479).

شایان یاد است، روش درمانی راجرز نیز بر پایه نکته اخیر است؛ یعنی اینکه شخص تنها باید بر تجربه‌ای که خود از جهان دارد متکی باشد؛ چراکه این تجربه تنها واقعیتی است که هر فرد می‌تواند بشناسد؛ از این رو درمانگر در تلاش است با ایجاد فضایی آرام، احساس آزادی در بیان مشکلات را به بیمار بدهد و در عوض درمانگر جز در برخی موارد محدود، آن هم به قصد تأکید و تصریح سخنان بیمار سخن نگوید (شولتز، ۱۳۹۰، ص ۳۹). این امر بر خلاف روش فرویدی است. در این باره راجرز ترجیح می‌دهد برای اولین بار در عوض کاربرد واژه «بیمار»، از اصطلاح «مراجعه‌کننده» بهره ببرد. به موجب این امر به مخاطب خویش هم توجه و هم سهم منصفانه‌ای از قدرت را عطا می‌کند (Thorne,)

(2003, p.45). به علاوه این اصطلاح بر مشارکت فعالانه، داوطلبانه و توأم با مسئولیت شخص تأکید داشته و برابری درمانگر و مددجو را پیشنهاد می‌کند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸-۱۳۹). مهم‌ترین نکته درباره دنیای تجربه ما این است که این دنیا خصوصی بوده و بنابراین فقط برای خود ما می‌تواند کاملاً شناخته شده باشد (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۷۴)؛ از این رو واقعیت هر فرد تابع تجارب ادراکی هر فرد بوده و ما با واقعیات مختلفی مواجه هستیم؛ به طوری که به جرئت می‌توان گفت به اندازه افراد، واقعیت هست.

از منظر راجرز نخستین و جذاب‌ترین مشخصه عملکرد تام شخص عبارت است از گشایش فزاینده برای تجربه. چنین افرادی دارای خصوصیات ذیل‌اند:

۱. توانایی برای گوش فرادادن به خود و دیگران؛
۲. به خودشان اجازه می‌دهند بدون احساس تهدیدآمیزی آنچه را که اتفاق افتاده، تجربه کنند؛
۳. توانایی برای زندگی تام و تمام در اکنون و توجه هر لحظه مورد نظر دیگر؛ به صورتی که اکنون، نسبت به گذشته درباره آنچه در هر لحظه احساس می‌کنم، آگاهی بیشتری دارم (Rogers, 1961, p.17).
۴. واجد درجه‌ای از خودمختاری که به وسیله تقدیر، امور محیطی و حتی مواریث ژنتیکی محبوس نمی‌شود (Thorne, 2003, p.34).

راجرز در خصوص برتری تجربه در حیات آدمی می‌گوید:

از نظر من «تجربه» برترین منبع است. معیار اعتبار، تجربه خودم است. تصورات هیچ کس دیگری و حتی هیچ ایده دیگر خودم به اندازه تجربه خودم، واجد اعتبار و مرجعیت نیست... نه انجیل و نه انبیا، نه فروید و نه تحقیقات، نه وحی الهی و نه اشراق انسانی، از تجربه مستقیم خودم سبقت نمی‌گیرند (Rogers, 1961, pp.23-24).

بدین‌سان راجرز بالاترین اعتبار را به تجربه اختصاص می‌دهد. او تجربه شخص را مهم‌ترین منبع برای هر شخص می‌داند؛ به صورتی که شخص تنها باید بر تجربه‌ای که خود از جهان دارد، متکی باشد؛ از این رو واقعیت هر فرد تابع تجارب ادراکی هر فرد بوده

و ما با واقعیات مختلفی مواجه‌ایم؛ به طوری که به جرئت می‌توان نوعی نگره کثرت‌انگاران را در اینجا مشاهده نمود و گفت به اندازه افراد، واقعیت هست. به علاوه این نظر که ادراک شخص از جهان باید تنها واقعیت تلقی شود، ممکن است به شناخت عینی و واقع‌بینانه از جهان نینجامد. اشکال دیگر راجرز تأکید بر عواطف و احساسات و توجه ثانوی به عقلی و اعتبار منطقی است. در این خصوص توجه به ادراک سینوی راهگشاست:

اولاً/ابن‌سینا ادراک حسی را نه به عنوان علم بلکه تمهیدی برای علم می‌داند؛ ثانیاً در منظومه فکری شیخ‌الرئیس معیار تمایز انسان از حیوان «عقل» است؛ از این رو عقل قوه خاص انسانی است. حتی اختلاف درجات انسان نیز به نحوی از انحا در گرو بهره‌گیری از عقل است. بر این اساس تحلیل اجمالی عقل در فلسفه سینوی شایسته است. قوه خاص انسانی بالعرض و به اعتبار مدرکات به دو بخش تقسیم می‌شوند: عقل نظری و عقل عملی. مطابق متن اشارات و نه شرح خواجه، عقل نظری مدرک کلیات نظری می‌باشد. البته در اینجا باید توجه داشت که مراد از کلیات، هم کلیات تصویری - اعم از مسائل حکمت نظری و حکمت عملی - هم کلیات تصدیقی و همچنین جزئیات تصدیقی مرتبط با حکمت نظری است. عقل عملی نیز مدرک جزئیات تصدیقی مرتبط به حکمت عملی می‌باشد که خود مأخوذ از کلیات عقل عملی است؛ همچنین عقل نظری به عالم بالا و عقل فعال توجه داشته و قابل بوده و نسبت به علوم حالت انفعالی دارد؛ در مقابل عقل عملی به دلیل فعالیت در مادون و تدبیر بدن، حالت فعال دارد.

در ادامه شیخ برای عقل نظری چهار مرتبه بر شمرده، برای توضیح این مراتب از آیه نور* بهره می‌برد:

- عقل هیولانی: در این مرحله، عقل بدون هر گونه درکی است؛ همچون مشکوه و جای چراغ که تنها ظرف است و از مظروف خبری نیست.

* اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نور: ۳۵).

- عقل بالملکه: عقل در بعد کلیات و جزئیات نظری تنها واجد درکی از معقولات اولی و بدیهیات است، همچون زجاجه و شیشه.
 - عقل بالفعل: عقل در بعد کلیات و جزئیات نظری و درک معلومات، توان احضار همه معلومات درک شده سابق را دارد. /بن‌سینا این مرحله از عقل را با واژه «مصباح» در آیه شریف توضیح می‌دهد.
 - عقل مستفاد: عقل در بعد کلیات و جزئیات نظری واجد همه معلومات نظری و بدیهی است: نور علی نور (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۳).
- بنابراین می‌توان معیار معارف آدمی را نیز در همین عقل دانست: عقلی که مخصوص نوع آدمی بوده و همه انسان‌ها توان بهره از آن را دارند.
- افزون بر این با توجه به اینکه معیار ارزش امری مشترک میان انسان‌هاست، نگره کثرت‌انگارانه منطوی در کلام راجرز از میان رفته و همه انسان‌ها با طی طریق صحیح مراحل ادراک، به واقعیت آن‌چنان‌که هست، علم خواهند یافت؛ چراکه ادراک عقلانی انسان تنها از رهگذر عقل فعال تحقق می‌یابد.

ه) خودشکوفایی

فریود آدمی را به‌مانند موجودی گرفتار گذشته می‌نگریست؛ لیکن راجرز انسان را علاقه‌مند آینده می‌دانست که بالنتیجه از سویی همواره در صدد لذت‌طلبی است و از سوی دیگر در جست‌وجوی کمال و نیل به خودشکوفایی است (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). خودشکوفایی تمایل جبلی در وجود آدمی است تا هم خودش را نشان دهد و هم به سوی تحقق سازنده استعدادها حرکت کند: یعنی فعلیت‌اعلی مرتبه ممکن موجودات انسانی. البته در صورتی که شرایط برای ترغیب تمایل خودشکوفایی نامطلوب باشد، رشد انسان متوقف می‌شود. از جمله مهم‌ترین موانع خودشکوفایی، موانع محیطی است (Thorne, 2003, p.26).

گرایش به خودشکوفایی (The Actualizing Tendency) در خدمت حفظ و تعالی تجارب و توانایی‌های بالقوه ارگانیزم است (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵). گرایش شکوفایی در رحم آغاز می‌شود و با کمک به تمایز اندام‌های بدن و رشد عملکرد فیزیولوژیکی به رشد آدمی

کمک می‌کند (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲-۱۴۳). راجرز در این سطح زیست‌شناختی، انسان سالم و ناسالم را از یکدیگر متمایز نمی‌کند. زمانی این تفاوت آشکار می‌شود که جنبه‌های روانی فعلیت‌بخشیدن در نظر گرفته شود. با رشد فرد، پرورش «خود» آغاز شده و فعلیت‌بخشیدن از جنبه جسمانی متوجه جنبه‌های روانی می‌گردد. راجرز زمان این تحول را مشخص نمی‌کند؛ اما بر اساس نوشته‌های او چنین برمی‌آید که این تحول از کودکی آغاز شده و در اواخر نوجوانی تکمیل می‌گردد. تجربه و آموزش بالانحص در دوره کودکی موجب تقویت یا تضعیف تحقق خود است (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۴۰-۴۴۱).

خودشکوفایی عبارت است از گرایش ارگانیک به رشد و تکامل از یک وضع ساده به یک سازمان پیچیده؛ از اتکا به استقلال، از قالبی بودن به انعطاف‌پذیری، تحول و آزادی بیان. از این رو نظریه خودشکوفایی تنها به ارضا و کاهش تمایلات درونی توجه ندارد، بلکه به خلاقیت، شناخت و رشد قوای خلاق انسان نیز اهمیت می‌دهد (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲-۱۴۳). با توجه به اینکه راجرز برای درک رفتار ارگانیزم، کلیت و مجموعه رفتار را مد نظر دارد، مفهوم خودشکوفایی نیز به‌سان یک کل به کار می‌رود (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲).

به زعم راجرز موانع گرایش به فعلیت از زیربخش‌های ارگانیک آدمی برمی‌خیزد که البته این امر نیز تحت تأثیر طیفی از شرایط فیزیکی و روان‌شناختی محیط است (Thorne, 2003, p.27). البته بنا به نظر راجرز ویژگی‌های رشد از فردی به فرد دیگر متفاوت است؛ ثبات خویشتن به معنای عدم تعارض میان ادراکات و تجارب واقعی زندگی است.

از منظر راجرز ویژگی‌های رشد و خودشکوفایی از فردی به فرد دیگر متفاوت است؛ به عبارت دیگر هنگام فراهم‌بودن شرایط خودشکوفایی، هیچ فردی عیناً به کاری که دیگری انجام می‌دهد، نمی‌پردازد (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲)؛ اما در نظر ابن‌سینا از آنجا که همه صور علمی انسان در عالم مادون نهایتاً به عقل فعال باز می‌گردد و از این رو منبع معرفت آدمی واحد است. البته این سخن را نباید به معنای مراتب‌نداشتن ادراک دانست، بلکه بسته به اتصال آدمی به عقل فعال، مرتبه هر ادراکی متفاوت است.

و) تعامل با دیگران

با تکون «خود» کودک، او نیاز به پرورش «توجه مثبت» (Positive regard) نیز دارد. این نیاز پذیرش، محبت و تأیید از جانب دیگران بالاخص از جانب مادر است. گویی رفتار کودک با مقدار محبتی که به او ارزانی شده، هدایت می‌شود. اگر مادر به کودک توجه مثبت نکند، از گرایش فطری کودکی به سمت شکوفایی و رشد ممانعت شده است. کودک عدم تأیید رفتارش توسط والدین را به منزله عدم تأیید خود به‌تازگی شکل‌گرفته می‌داند (Schultz, 2008, p.480).

توانایی آدمی برای احساس مثبت، مبتنی بر کیفیت و تداوم توجه مثبت دیگران است. در این مواقع ما قربانی «شرایط ارزش» (Conditions of worth) هستیم: ما از نظر خودمان تنها در مواقعی ارزش‌مندیم که فکر، احساس و رفتارمان به نحوی باشد که موجب جلب محبت و توجه دیگران باشد. برای بسیاری از مردم این امر، فراشد غمناکی است که منجر به درون‌فکنی ارزش‌هایی می‌شود. این امر منجر به شکنندگی و ضعف روان‌شناختی و به تبع موجب اضطراب و پریشانی شخص می‌شود. در اینجا است که نگرش شخص از «خود» نیز تهدید می‌شود (Thorne, 2003, p.31).

در این خصوص کی‌یرگور قایل است ژرف‌ترین شکل نومیدی هنگامی روی می‌دهد که آدمی با دیدن ضعف خویش و برتری دیگران آرزو می‌کند که «شخص دیگری غیر از خودش باشد». این همان حالتی است که به زعم راجرز متوجه مراجعانی است که همواره در تلاش بوده‌اند به نحوی رفتار کنند و ببندیشند که دیگران رفتار نموده و اندیشیده‌اند (Rogers, 1961, p.110).

آشفستگی و اضطراب به عنوان یک درجه بیگانگی از ارگانیزم کلی است که به وسیله برآورده‌سازی ناکافی نیازهای بنیادین در توجه مثبت دیگران و در توجه به خود که مبتنی بر آن است، ایجاد می‌شود (Thorne, 2003, p.33)؛ مثلاً در صورتی که والدین هنگام خطای کودک، او را تنبیه کنند، کودک باور می‌کند که تنها تحت شرایط خاصی با ارزش است. درواقع کودکان با درونی‌کردن هنجارها و معیارهای والدین، طبق شرایطی که والدین

تعریف کرده‌اند، خود را با ارزش یا بی‌ارزش در نظر می‌گیرند. این کار منجر بدین امر می‌شود که کودک با زندگی در محدوده شرایط ارزش خود، جلوی رشد خود را بگیرد و آزادانه عمل نکند (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۷۶). به علاوه ممکن است آنها با حفظ برداشت نادرست از تجربیات خاص، در معرض خطر بیگانه‌شدن با خود واقعی‌شان قرار گیرند (همان، ص ۳۷۷). این امر همان ناسازگاری است. در توضیح ناسازگاری باید گفت که خود مانند یک سکه دو روست: یکی روی آن «خود حقیقی» و روی دیگر «خود آرمانی».

خود حقیقی: یک روی آن «خود»ی است که محصول تجارب فرد است.

خود آرمانی: خودی که فرد می‌خواهد آن باشد.

ناسازگاری هنگامی رخ برمی‌نماید که میان این دو نوع «خود» تباین به وجود آید. این همان خدشه واردشدن بر عزت نفس است؛ از این رو عزت نفس عبارت است از ارزیابی مداوم شخص نسبت به ارزش‌مندی «خویشتن» خود. این احساس بر اثر نیاز به نظر مثبت دیگران به وجود می‌آید (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). از جمله شروط یادگیری در روان‌درمانی، توجه مثبت نامشروط است (Rogers, 1961, p.283). تعامل با دیگران آنجا اهمیت دارد که برای کمال و به حد کمال عمل کردن، باید روابط با دیگران را در بهترین و مناسب‌ترین شکل همساز ساخت (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۴۸).

هرچه انسان به سوی خودشکوفاشدن گرایش بیشتری داشته باشد، برای جامعه نیز مفید است. هرچه تعداد بیشتری از افراد در یک فرهنگ خاص خودشکופا شوند، طبعاً پیشرفت و بهبود آن جامعه نیز در پی خواهد بود (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۸۰).

برداشت‌های راجرز فاقد احساس مسئولیت در قبال دیگران است. این نگرش به شخصیت سالم، از احساس رابطه مؤثر و مهرآمیز و مسئول و متعهدانه با دیگران یا حتی جامعه برخوردار نیست. گویی آدمی با کنش و کارکرد کامل، مرکز ثقل جهان است. روی او تنها به هستی خویش است نه به رشد و کمال دیگران (همو، ۱۳۹۰، ص ۵۶). این بدان معنا نیست که انسان راجرزی، گوشه عزلت برمی‌گزیند، بلکه در اینجا گذشت و فداکاری و محبت و به طور کلی رابطه با دیگر انسان‌ها تنها و تنها برای تجربه جدید است و بس.

این در مقابل تعالیم سینوی است. از منظر *ابن سینا*، نگرش راجرزی، نگره انسانی نبوده ره به ترکستان می‌برد. یکی از اختلافات اساسی انسان با حیوانات در این است که اگر بخواهد به تنهایی تدبیر امور شخصی‌اش را به عهده گیرد و در برآورده نمودن نیازهایش کسی به او کمک نکند، معیشت خوبی نخواهد داشت؛ چراکه *شیخ‌الرئیس آدمی* را مدنی بالطبع می‌داند؛ از این رو انسان بالضروره در تأمین نیازهایش به دیگران نیاز داشته و همچنین ضرورت دارد به دیگران در تأمین نیازهایشان کوشا باشد. حال اگر فردی خود را از این امر مستثنا کرده، تنها مصرف‌کننده باشد، بی‌تردید از مقام انسانیت فاصله دارد.

پرواضح است که این امر تنها شامل مادیات نبوده و امور معنوی را هم در بر دارد. یکی از مهم‌ترین مصادیق این امر وجود انبیا به عنوان انسان‌های کامل است. انبیا به عنوان انسان‌هایی که صاحب معجزه‌اند، با اذن الهی قوانین و شرایع مرتبط به زندگی مردم را که به واسطه روح‌القدس دریافت نموده‌اند، به اطلاع مردم می‌رسانند (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ب، ۴۴۲-۴۴۱ / *نصیرالدین الطوسی*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۴). بنابراین در حالی که انسان راجرزی تنها به فکر خود بوده و از تأمین نیازهای سایرین مضایقه می‌کند، انسان سینوی علاوه بر بهره‌برداری از دیگران در بهبود زندگی خویش، به دیگران نیز مدرسان می‌باشد.

(ز) کمال انسانی

تجارب *بالینی راجرز* حکایت از آن دارد که افراد آدمی غالباً در طلب کمال به انحراف و گمراهی کشیده می‌شوند (*پارسا*، ۱۳۸۲، ص ۴۷۷). کمال در قاموس *اندیشه راجرز* در گرو تحقق و فعلیت است. با وجود این یک نیروی انگیزشی مشترک میان انسان‌هاست: فعلیت‌بخشیدن یا خود را از قوه به فعل رساندن است. این امر نیازی اساسی می‌باشد و در اهمیت این گرایش همین بس که هیچ یک از جنبه‌های رشد و تکامل آدمی مستقل از این گرایش عمل نمی‌کند. به علاوه این گرایش از بدو تولد در جبلت آدمی نهفته است. هرچند در سال‌های آغازین زندگی بیشتر متوجه بعد جسمانی است؛ لیکن بعد روانی کمال را نیز در بر می‌گیرد (*شولتس*، ۱۳۹۰، ص ۴۱). توجه به کمال شخصیت از دوران کودکی آغاز و در اواخر نوجوانی تکمیل می‌گردد (*همان*، ص ۴۳).

گرایش فعلیت‌بخشی در سطح فیزیولوژیک مقاومت‌ناپذیر بوده، فرد را از یک مرحله بلوغ به مرحله بعد پیش می‌راند و چه بسا رنج و محنت موجب شکستن این گرایش نمی‌شود (همان، ص ۴۲). بنابراین غایت زندگی تنها حفظ توازن و آسودگی و آسایش نیست، بلکه فعلیت قوه درونی ماست.

شایان ذکر است فراشد فعلیت، مستلزم آزمودن مدام و انگیزش تمامی استعدادهای شخص است؛ از این رو چنین فردی در عواطف و تجارب گوناگون بشری غرق می‌شود و آنها را بسیار عمیق‌تر از کسی که از سلامت روان کمتری برخوردار است، احساس می‌کند. شایان ذکر است انسان سالم در این فراشد متحمل سختی و رنج نیز می‌شود (Rogers, 1961, pp.195-196). بنابراین کمال مستلزم آسایش نیست، بلکه فرد در نیل به کمال دچار سختی و رنج می‌شود؛ با این حال آدمی برای فراشد کمال بدین دشواری تن می‌دهد؛ چراکه میل به شکوفایی از میل به واپس‌روی نیرومندتر است (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۷۳). شخص متکامل از این جهت درست عمل می‌کند که هم دارای هوش و تفکر منطقی است و هم با فراشد ارزش‌گذاری ارگانیزی در تماس نزدیک است.

از منظر راجرز شخصیت سالم روند و فراشد است نه حالت بودن؛ به عبارت دیگر مسیر است نه مقصد. فراشد فعلیت فرد، پایان‌پذیر نبوده و انسان هر لحظه می‌تواند کامل‌تر از لحظه پیشین باشد. به علاوه این فراشد فعلیت موجب دگرگونی همه جوانب خود است (Rogers, 1961, p.186). بنابراین اولاً در عمل یک شخص متکامل همواره به سمت کمال خویش در حرکت است؛ ثانیاً اشخاص در زندگی تنها به کمال نسبی می‌رسند.

پنج ویژگی انسان با کنش کامل از منظر راجرز عبارت است از:

۱. آمادگی کسب تجربه: از آنجا که چنین انسانی فاقد شرایط بازدارنده احساس ارزشمندی است، واجد آزادی تجربه همه احساسات و گرایش‌هاست. شخصیت چنین فردی انعطاف‌پذیر بوده و در قیاس با انسانی که تدافعی است، عواطف مثبت و منفی بیشتری را تجربه می‌کند (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۴۳-۴۴).

۲. زندگی هستی‌دار: با توجه به آمادگی انسان کامل برای کسب هر تجربه، شخصیت او

با هر تجربه تازه پیوسته در حال تحول و تکامل است. عنوان کتاب راجرز گویای این پیوستگی و تداوم است: «On Becoming a Person». به علاوه انسان سالم بر خلاف شخص تدافعی، سختی و تصلب نداشته و پیش‌بینی‌ناپذیر است. نحوه وجود چنین فردی تنها بر اساس تحولات همان لحظه است؛ از این رو شخصیت او به مقتضای تجربه لحظه بعد به‌آسانی دگرگون می‌شود (Rogers, 1961, p.188). راجرز می‌گوید: «بهترین وضع زندگی عبارت است از یک فراشد پویا و متغیر که در آن هیچ چیز ثابت وجود ندارد» (Ibid, p.27). او حتی حقیقت را به‌سان فراشدی در نظر می‌گیرد که فرد آزادانه در جست‌وجوی آن است (Ibid). بر این اساس هدف اصلی راجرز تدوین یک تئوری شخصیت نبود، بلکه توجه اصلی‌اش بر فراشد تغییر شخصیت متمرکز بود.

۳. آفرینندگی: آدمی در مسیر فراشد زندگی خوب، آفریننده است. او با گشایشی که نسبت به جهان خویش دارد و با اعتماد درباره توانایی‌اش برای تکوین ارتباط با محیطش، نمونه شخصی می‌شود که دستاوردهای آفرینشی و زندگی آفرینشی پدیدار می‌شود. در اینجا او هم‌رنگ نیست، بلکه در هر زمان و در هر فرهنگ به گونه‌ای سازنده پیش می‌رود (Ibid, p.193).

۴. اعتماد به ارگانسیم خود: انسان سالم مانند رایانه‌ای است که همه داده‌های مربوط آن برنامه‌ریزی شده است. این داده‌ها مشتمل است بر نیازهای شخص و انتظارات جامعه، به‌یادداشتن موقعیت‌های مشابه در گذشته و ادراک وضعیت موجود. چنین انسانی در صورت مواجهه با یک مسئله، همه شقوق، امکانات و راه‌حل‌ها را در نظر می‌گیرد. آن‌گاه به‌سرعت دستور عمل را تعیین می‌کند (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۲)؛ اما درونی‌کردن ارزش‌های دیگران و سازگاری با ارزش‌هایشان، آدمی را نسبت به فراشد ارزش‌گذاری ارگانسیمی خودش بیگانه می‌کند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷). بر این اساس افراد کامل، در عوض هدایت به وسیله عقاید دیگران، مقررات اجتماعی و دستورهای دینی، تنها به واکنش‌های خویش اعتماد دارند.

۵. احساس آزادی: هرچه آدمی واجد سلامت روان بیشتری باشد، واجد آزادی عمل و

گزینش بیشتری تجربه است. انسان سالم قادر است بدون محدودیت و ممنوعیت، فکر و عمل خود را آزادانه انتخاب کند. به علاوه چنین انسانی با کنش کامل از احساس تسلط خویش بر زندگی لذت برده، آینده را بسته به خود می‌داند (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۵۲-۵۳).

۶. خلاقیت: همه انسان‌هایی که دارای کنش و کارکرد کامل‌اند، بسیار خلاق‌اند. آنان خود را در فرآورده‌ها و زندگی خلاق در همه زمینه‌های هستی خویش بیان می‌کنند. به علاوه رفتارشان خودانگیخته بوده و در پاسخ به محرک‌های نیرومند زندگی اطراف، دگرگون‌پذیر و گسترش‌پذیر است (همان، ص ۵۳).

راجرز برای بیان کمال آدمی از خود انسان فراتر نمی‌رود؛ در حالی که ابن‌سینا این طور نیست. از منظر ابن‌سینا از سویی هر یک از قوای انسانی دارای کمال مخصوص به خود می‌باشد و از سوی دیگر انسان نیز کمال خاص خود را دارد. با توجه به اینکه حقیقت آدمی به نفس اوست و نه بدن و همچنین نفس، همه امور به استثنای تعقل را نه خود بلکه با قوای خود انجام می‌دهد، کمال آدمی را می‌توان همان کمال نفس دانست؛ از این رو تحقیق در خصوص کمال نفس مؤدی به کمال انسان می‌شود؛ به عبارت دیگر برای شناخت کمال آدمی ناگزیر باید نفس را مطالعه نمود. البته با توجه به شرافت قوه عالمه نسبت به قوه عامله (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳)، این تحقیق صرفاً در قوه نظری است.

نفوس بشری به واسطه تأملات ذهنی و ریاضات فکری، قابلیت اتصال به عقل فعال را پیدا می‌کند. بدین سان با توجه به مخزن صور بودن عقل فعال، عقل انسانی با اتصال بدان واجد صورت‌های ذهنی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۴۰۷ / نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴). شایان ذکر است بر اساس حکمت مشاء، عقل فعال به عنوان یکی از موجودات عالم عقول است که نزدیک‌ترین عقل به جهان مادی بوده و متکفل تدبیر این جهان است؛ از این رو صورت‌های معقول را به آدمی افاضه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، صص ۲۲ و ۴۰۱). از جمله تدابیر عقل فعال، افاضه و اشراق صور علمی به انسان است.

البته باید گفت در اینجا نفس انسانی با عقل فعال نه اتحاد بلکه اتصال می‌یابد؛ چراکه از منظر ابن‌سینا اولاً اتحاد عاقل و معقول محال است؛ ثانیاً نفس به وسیله عقل هیولانی

به‌سان جایگاهی برای صور ذهنی است (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳). در واقع نفس به‌سان جوهری است که صور علمی به‌سان اعراضی از نوع کیف نفسانی بر آن مرتسم می‌شوند (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹).

از منظر *ابن‌سینا* کمال ادراک با دراختیارداشتن عقل بالفعل تحقق می‌یابد که به واسطه آن این امکان برای آدمی تحقق می‌یابد که در بعد کلیات و جزئیات نظری و درک معلومات، توان احضار همه معلومات درک‌شده سابق را بیابد. این مرحله بر اساس آیه شریفه به «مصباح» نام‌گذاری شده است؛ چراکه مصباح بدون نیاز به اکتساب نور از جای دیگر، خودش روشنایی دارد (همان، ج ۲، ۳۵۳-۳۵۷). با این اوصاف کمال نهایی انسان همان تحصیل معارف عقلانی یعنی فلسفه است. البته با این توضیح که فلسفه و حکمت عبارت است از استکمال نفس آدمی از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی البته به میزان توان انسان (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳).

البته بحث کمال آدمی در فلسفه سینوی به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه *شیخ‌الرئیس* در نمط نهم به احوال انسان‌های کامل و نحوه ارتقای آنان در مدراج سعادت می‌پردازد (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۳). *ابن‌سینا* در این نمط به توصیف مراحل نه‌گانه تخلیه (سلوک الی الحق) و مراحل سه‌گانه تحلیه (سلوک فی الله) می‌پردازد: اولی جنبه سلبی داشته، به معنای تنزیه نفس از آلودگی‌ها و شواغل است و دومی جنبه ایجابی داشته، به معنای تزیین نفس به پاکی‌ها و تخلق به صفات الهی است.

سالک در مرحله آخر سلوک الی الحق تنها به عالم قدسی التفات می‌نماید و از این رهگذر خودش را نه از این حیث که به این مقام مزین شده، بلکه تنها به عنوان «ملاحظه‌کننده» می‌بیند: «ثم إنه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط -و إن لحظ نفسه فمن حیث هی للاحظه لا من حیث هی بزیتها- و هناک یحق الوصول» (همان، ص ۳۸۶-۳۸۷).

همچنین سالک در مرحله آخر سلوک فی الحق (مرحله وقوف) نه خود را به عنوان واصف می‌نگرد و نه حق تعالی را به عنوان موصوف؛ چراکه خود را در حق تعالی فانی

کرده است. این همان کمال توحید است. با توجه به نامتناهی بودن حق تعالی، فنا در خدا نیز نهایت نداشته و سالک در این مرحله نیز همچنان به سلوک ادامه می‌دهد (همان، ص ۳۸۸-۳۹۰).

با این اوصاف مراحل کمال انسان سینیوی در ارتباط با عالم بالا و در اتصال به حق تعالی است؛ اما مراحل کمال انسان راجرزی تنها سیر و سلوک آدمی در نفسانیت خودش بوده و در خوشبینانه‌ترین حالت تنها مقدمه‌ای برای نیل به مراحل کمال است. این در حالی است که وسعت سلوک فی الانسان و سلوک فی الحق اصلاً قابل قیاس نیست. به علاوه انعطاف‌پذیر بودن، احساس آزادی و اعتماد به توانایی‌های خویش را نمی‌توان در تمام موارد حاکی از سلامت روان دانست (ر.ک: شولتس، ۱۳۹۰، ص ۵۶-۵۸).

نتیجه

کارل راجرز به عنوان یکی از اعضای مهم مکتب انسان‌گرایی است که به‌جرات می‌توان اذعان کرد آرای وی در مقایسه با آرای روان‌شناسان مطرح غربی دیگر همچون فروید، اسکینر، پاولف و یونگ قرابت بیشتری با تعالیم حکمت سینیوی دارد؛ همچنان‌که راجرز تا حدی توانسته معایب مکاتب روان‌کاوی و رفتارگرا را آشکار کند. از جمله این قرابت‌ها عبارت‌اند از: توجه به توانایی‌های انسان؛ توجه به کرامت انسان؛ توجه به فطرت انسانی؛ مسئولیت و تعهد انسان نسبت به اعمال خویش و توجه به خودشناسی. از این رو آرای راجرز و به‌تبع مکتب انسان‌گرایی را می‌توان مترقی دانست؛ اما با توجه به فلسفه سینیوی نقدهای جدی بر آرای راجرز وارد است. برخی از این اشکالات عبارت‌اند از:

محوریت انسان در همه امور است؛ بالاخص در نظام بایدها نبایدها و در همه ارزش‌ها؛ به طوری که حتی خدا نیز در ارتباط با او توجیه و تفسیر می‌شود؛ بی‌حد و مرز بودن اراده انسان؛ تمایل به خودشکوفایی؛ واجد منشأ بیولوژیکی.

همچنان‌که گفته شد، این اشکالات با توجه به فلسفه سینیوی است؛ اما پرواضح است که بر اساس حکمت متعالیه موارد دیگری نیز بدین اشکالات اضافه می‌شود. حال ضروری است با توجه به ضرورت تأسیس علوم انسانی اسلامی و از جمله تولید روان‌شناسی دینی،

بایی ابتدا مبانی روان‌شناختی غربی نقد شود؛ روان‌شناسی‌ای که خود ریشه در تعالیم فلسفه سوپرتوئیستی مدرنیته دارد؛ سپس با توجه به مبانی حکمت اسلامی و بالآخر حکمت متعالیه، زمینه تأسیس روان‌شناسی اسلامی فراهم آید.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ برهان شفا (ترجمه و تفسیر)؛ توشیحگر مهدی قوام صفری، ویراستار علمی هادی وکیلی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۲. —؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. —؛ الشفاء (الالهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. —؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. —؛ شفا (منطق)؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، د.
۶. —؛ عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه؛ شارح فخرالدین الرازی، مقدمه و تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا؛ چ ۱، تهران: موسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۷. —؛ النجاه من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۸. پارسا، محمد؛ بنیادهای روان شناسی؛ چ ۲، تهران: سخن، ۱۳۸۲.
۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ مکتبهای روان شناسی و نقد آن؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۷۲.
۱۰. شاملو، سعید؛ مکتبها و نظریهها در روان شناسی شخصیت؛ تهران: رشد، ۱۳۸۸.
۱۱. شولتس، دوآن، پی سیدنی الن شولتر؛ نظریه های شخصیت؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی؛ ویراست ۹، چ ۲۱، تهران: ویرایش، ۱۳۹۱.
۱۲. شولتس، دوآن؛ روان شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم؛ ترجمه گیتی خوشدل؛ چ ۱۷، تهران: نشر پیکان، ۱۳۹۰.

۱۳. صدوق؛ التوحید؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۴. مطهری، مرتضی؛ فطرت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۱۵. نای، رابرت دی؛ سه مکتب روان‌شناسی: دیدگاه‌های فروید، اسکینر و راجرز؛ ترجمه سیداحمد جلالی؛ ج ۱، تهران: پادرا، ۱۳۸۱.
۱۶. نصیرالدین الطوسی، محمد بن محمد؛ شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات؛ ج ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
17. Arons, MIKE, and Ruth Richards; “Two Noble Insurgencies: Creativity and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
18. Polkinghorne, Donald E.; “The Self and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
19. Rogers, Carl R.; **On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy**; Boston: Houghton Mifflin, 1961.
20. Routh, Donald K. and John M. Reisman; “Clinical Psychology”; **Handbook of psychology**; V.1, ed. Donald K. Freedheim; New Jersey: John Wiley & Sons, 2003.
21. Schultz, Duane P., Sydney Ellen Schultz; **A History of Modern Psychology**; Ninth Edition; Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.
22. Thorne, Brian; **Carl Rogers**; London: SAGE Publications, second edition, 2003.

References

-
1. Rogers, Carl R.; *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*; Boston: Houghton Mifflin, 1961.
 2. Schultz, Duane P., Sydney Ellen Schultz; *A History of Modern Psychology*; Ninth Edition; Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.
 3. al-Tusi, Nasir al-Din (1983). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Tehran: Book publishing office. [in Arabic]
 4. Ibn Sina (2007). *Kitab al-Shifa' (theology)*. Edition by Ibrahim Madkor. Qom: Dhu al-Qurbi Publication. [in Arabic]
 5. Ibn Sina (2007). *Kitab al-Shifa' (physic)*. Edition by Ibrahim Madkor. Qom: Dhu al-Qurbi Publication. [in Arabic]