

تفاوت‌های تبیین رفتار انسان در قلمرو پارادایم اسلامی در مقایسه با سایر رویکردهای روان‌شناختی

محمدرضا احمدی / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
 دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۱
 m.r.Ahmadi313@Gmail.com

چکیده

این پژوهش، با هدف بیان تفاوت‌های تبیین رفتار انسان در پارادایم اسلامی، در مقایسه با سایر رویکردهای روان‌شناختی انجام شده است. یافته‌های اولیه، با مراجعه به آیات و روایات و منابع روان‌شناختی، نشان داد که روان‌شناسان به دنبال کشف قواعد حاکم بر سازمان روانی انسان بوده‌اند؛ ولی هر یک با پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی، شناخت‌شناسی و روش‌شناختی خود، به بررسی رفتار انسان پرداخته‌اند. به همین دلیل، پیروان پارادایم‌های مختلف حتی افراد درون یک پارادایم، نقطه نظرات متفاوت و گاهی متعارض نسبت به یک موضوع ارائه کرده‌اند. این واقعیت نشان می‌دهد راه‌یابی روان‌شناس، به گزاره‌های علمی درباره رفتار، کاملاً رنگ پارادایمی دارد. میزان مطابقت گزاره علمی یا یافته روان‌شناس درباره موضوع بررسی، به میزان مطابقت مؤلفه‌های پارادایمی او با واقع بستگی دارد. به همین دلیل، تبیین رفتار انسان در چارچوب پارادایم اسلامی می‌تواند: ۱. با یافته‌های روان‌شناختی متفاوت باشد؛ ۲. یافته‌های روان‌شناختی در چارچوب پارادایم اسلامی، از صحت بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا این پارادایم مبتنی بر منابع وحیانی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: رفتار انسان، پارادایم اسلامی، روان‌شناسی اسلامی.

مقدمه

روان‌شناسان از آغاز، در پی کشف قانونمندی‌های حاکم بر سازمان روانی انسان را بوده‌اند (وید و روترفورد، ۲۰۱۰). این تکاپوی مستمر بدان جهت است که یکی از ویژگی‌های روان‌شناختی انسان، گرایش سرشتی به شناخت حقایق و آگاهی‌یابی از واقعیت‌هاست که از کودکی نمودار و تا پایان عمر نیز ادامه دارد. همین فطرت حقیقت‌جویی، که «حس کنجکاوی» نامیده می‌شود، بسیاری از افراد را وادار می‌کند تا دربارهٔ مسائل مختلف بیاندیشند، دست به کند و کاو بزنند و سختی‌های زیادی را به جان بخرند و در مواردی سلامت جسمی و روانی خود را در این راه از دست بدهند (مصباح، ۱۳۸۹ الف، ص ۲۵-۲۶). از سوی دیگر، این علاقه به فهم خود و جهان پیرامون اولاً، وجود خود ما را تأیید می‌کند. ثانیاً، ظرفیت و توان ما را برای آگاهی‌نشان می‌دهد. همچنین، واقعیت عینی جهان پیرامون را به اثبات می‌رساند (گلاسمن و همکاران، ۲۰۱۰، ص ۴۶۷).

شکل‌گیری رویکردهای متفاوت در همهٔ عرصه‌های علمی، از جمله نمایان شدن پنج رویکرد عمده (زیستی، روان‌تحلیل‌گری، رفتارگرایی، شناختی، انسان‌گرایی) در دانش روان‌شناسی، ناشی از این است که وقتی روان‌شناسان از جایگاه پژوهشگر می‌خواهند نظاره‌گر خود و سایر افراد انسان باشند و قواعد حاکم بر سازمان روانی آنان را به دست آورند، در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و ساختارهای نظری با هم تفاوت اساسی دارند. در صحنه عمل نیز هر یک از رویکردها، چارچوب خاصی را برای بررسی رفتار در نظر می‌گیرند (همان، ص ۵). این چارچوب خاص، موجب می‌شود نقطه‌نظرات متفاوتی دربارهٔ رفتار انسان سامان یابد. بنابراین، بسیار مهم است که بدانیم، کدام‌یک از واقعیت‌های درون انسانی، این چارچوب‌ها را رقم می‌زنند و ماهیت این واقعیت‌ها چیست؟ این تحقیق، با هدف شناسایی همین واقعیت‌های درون انسانی، از نگاه منابع اسلامی است، به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع و اسناد موجود در منابع اسلامی و روان‌شناسی تدوین یافته است. این تحقیق، در صدد پاسخ به این سؤال است که مؤلفه‌های پارادایمی و به عبارت دیگر، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی چگونه در فرایند کشف واقعیت‌ها و قانون‌مندی‌های حاکم بر رفتار انسان، توسط یک دانشمند تأثیرگذار است. سازوکار این تأثیرگذاری چیست؟ پیش از بیان این چگونگی‌ها، لازم است رویکردهای موجود دربارهٔ عملکرد و گسترهٔ سازمان شناختی انسان مورد بررسی قرار گیرد.

۱. رویکردهای مختلف به عملکرد و گسترهٔ سازمان شناختی انسان

حصول شناخت برای آدمی، امری بدیهی و گریزناپذیر است، به طوری که انسان حتی نمی‌تواند جلوی

شناخت خود را بگیرد. دانشی که ریشه و ماهیت شناخت آدمی را بررسی می‌کند، «شناخت‌شناسی» نام دارد. شناخت‌شناسان، در صدد پاسخ به این سؤالات هستند که انسان چه چیزهایی را می‌تواند بشناسد، محدودیت‌های شناخت کدامند؟ شناخت چگونه حاصل می‌شود؟ دانش روان‌شناسی نیز همچون دانش شناخت‌شناسی به دنبال این است که انسان چگونه اطلاعات درباره‌ی خود و دیگران را به دست می‌آورد (هرگنهان، ۱۹۹۷، ص ۱۷). تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان و فطری‌گرایان، سه رویکرد متفاوتی هستند که هر یک بر اساس مبانی شناخت‌شناسانه خود چگونگی شناخت انسان را از نظر عملکرد و سازمان شناختی و گستره‌ی آن بررسی کرده‌اند.

الف. رویکرد تجربه‌گرایان

تجربه‌گرایی در شناخت معتقد است: همه شناخت‌های انسان از تجربه حسی او نشأت می‌گیرند و تجربه‌گرایان انسان را دارای ذهنی پذیرا و منفعل می‌دانند که صرفاً تجربه‌های مادی را به صورت تصویر ذهنی، یادآوری و تداعی یا منعکس می‌کند. ذهن منفعل، همان چیزی را که اتفاق می‌افتد یا اتفاق افتاده است، به صورت بازنمایی منعکس می‌کند. تجربه‌های مادی که پیوسته در جهان خارج رخ می‌دهند، به همان صورت و در همان چارچوب، به عنوان شناخت بازنمایی می‌شوند و معمولاً به همان صورت یادآوری می‌گردند (همان).

در این رویکرد، انسان راهی برای شناخت امور غیرمادی ندارد. این رویکرد در نظام شناخت‌شناسانه هیوم نمودار شده است. هیوم درباره طبیعت آدمی می‌گوید: همه علوم به گونه‌ای با طبیعت انسان سر و کار دارند. این امر در علوم منطق، زیبایی‌شناسی، و سیاست نمایان است. منطق با مبادی و کنش‌های قوه تعقل، یا استدلال انسان و ماهیت اندیشه‌های او سر و کار دارد؛ زیبایی‌شناسی به ذوق‌ها و عاطفه‌ها می‌پردازد. علم سیاست، پیوستگی و ارتباط انسان‌ها را در جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد. ریاضیات، فلسفه طبیعی و دین طبیعی چنانند که گویی با موضوعاتی غیربشری سر و کار دارند. ولی این امور، متعلق شناخت انسان قرار می‌گیرد و انسان درباره‌ی درست و غلط بودن آنها قضاوت می‌کند. به علاوه، دین طبیعی نه تنها به ماهیت خدا می‌پردازد، بلکه به تقدیر و تدبیر او در حق ما و به الزام‌های ما در برابر او می‌پردازد. بنابراین، طبیعت انسان محور علوم بوده و سامان‌دهی، شاخه‌ای از علم درباره‌ی انسان از اهمیت بالایی برخوردار است. اما چنین کاری صرفاً به روش آزمایشی امکان‌پذیر می‌باشد. بنابراین، از آنجاکه علم انسان یگانه شالوده‌ی استوار علم‌های دیگر است، پس تنها شالوده‌ی استواری که می‌توان به خود این علم داد، باید بر تجربه و مشاهده نهاده شود (کاپلستون و فردریک، ۱۹۸۵).

هیوم بر اساس تجربه‌گرایی محض در شناخت، پی این بود که اثبات کند هر ادراکی یا انطباق است، یا مسبوق به انطباق. وی هر یک از انطباعات و تصورات را به بسیط و مرکب تقسیم کرد تا نشان دهد، همه تصورات یا انطباق‌اند و یا مسبوق به انطباق و ادراکی جز این دو نوع در خزینه ادراکات بشر وجود ندارد. بنابراین، در نظر هیوم معنادار بودن هر کلمه، جز این نیست که مدلول آن، کلمه انطباق یا مسبوق به انطباق باشد و چون کلماتی نظیر جوهر، علت، مکان و اغلب امور عامه فلسفی، فاقد مدلول منطبع یا مسبوق به انطباق هستند، بسیاری از ادعاهای فیلسوفان بی‌معنی است؛ زیرا معنادار بودن هر گزاره در گرو معنادار بودن مفردات آن می‌باشد. در نتیجه، هیوم با تحلیل زبانی دو دسته از مفاهیم، یعنی مفاهیم نظری (به اصطلاح دکارت) و مفاهیم بدیهی (که مورد اعتقاد فیلسوفان پیش از دکارت بود) را انکار کرد و به امحای فلسفه پرداخت. وی وجود معقولات ثانیه، اعم از فلسفی و منطقی را یکسره منکر شد و تنها مفاهیم ماهوی یا معقولات اولیه را پذیرفت (خندان، ۱۳۸۸، ص ۶۱). بنابراین، چنین نگاه شناخت‌شناسانه‌ای توانست در قضاوت‌های نهایی دانشمندی همچون هیوم درباره واقعیت داشتن، واقعیات و توانش‌های ذهنی او اثر گذارده و متفاوت شود، به طوری که از کیش کالوینی و دینداری آغازینش دست برداشته، خدا را انکار کند و فردی بی‌دین شود (کاپلستون و فردریک، ۱۹۸۵).

ب. رویکرد عقل‌گرایان

عقل‌گرایان بر این باورند که اطلاعات حسی، اغلب و نه همیشه نقش مهمی در به دست آوردن شناخت بر عهده دارند، ولی تأکید می‌کنند که ذهن اطلاعات حسی را باید قبل از حصول علم تا حدودی دگرگون کند. عقل‌گرایان، ذهن را سازمان‌دهی می‌دانند که داده‌های برخاسته از تجربه‌ها را به صورت قابل توجه تغییر می‌دهند. ذهن فعال، دارای سازوکاری است که جهان مادی را سازمان‌دهی می‌کند، نسبت به آن تأمل و دقت می‌کند، آن را می‌فهمد و یا ارزشیابی می‌کند. از نگاه عقل‌گرایان، ذهن چیزی را به واقعیت فیزیکی می‌افزاید که در تجربه فیزیکی ما وجود ندارد. به نظر عقل‌گرایان، دانش مرکب از مفاهیم و اصولی می‌باشد که تنها توسط ذهن فعال و تأمل‌گر، قابل دستیابی است (هرگهان، ۱۹۹۷، ص ۱۷).

ج. رویکرد فطری‌گرایان

فطری‌گرایی، همچون افلاطون و دکارت معتقدند: انسان از برخی علوم فطری و ذاتی برخوردار است. آنها بر این باور بودند که اندیشه‌های زیادی جزء ماهیت ذهن هستند و دست‌کم بخشی از دانش انسان، به عنوان مؤلفه طبیعی ذهن با وراثت به نسل بعدی منتقل می‌شود. به نظر این افراد، عقل ادراکات مستقلى دارد که لازمه وجود آن است. این مفاهیم، فطری عقل بوده و برای درک آنها هیچ نیازی به ادراک

قبلی حسی نیست، بلکه عقل خود به خود، یک سلسله از مفاهیم را درک می‌کند. دکارت معتقد بود، عقل مفاهیم «خدا»، «نفس»، «امتداد»، «شکل» را بدون نیاز به حس درک می‌کند. همچنین، کانت از جمله مفهومی «زمان» و «مکان» را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می‌آورد (ابراهیمیان، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶).

د. سازمان‌شناختی انسان بر اساس منابع اسلامی

بر اساس منابع اسلامی، خداوند در وجود انسان قوه‌ای به نام «عقل» به ودیعت گذارده است. این قوه، مقوم و اساس شخصیت انسان و جزئی از وجود او بوده، موجب تمایز انسان از دیگر حیوانات می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «عقل نوری است که خداوند برای انسان خلق کرده و آن را عامل نورانیت و روشنایی دل قرار داده است تا به وسیله آن، بین دیدنی‌ها و نادیدنی‌ها فرق بگذارد» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۸). امام باقرؑ نیز می‌فرماید:

هنگامی که خداوند عقل را آفرید، آن را به سخن در آورد و سنجید. به عقل گفت، پیش بیا. عقل پیش آمد سپس گفت: به عقب برگرد. عقل هم به عقب برگشت. آن‌گاه خداوند فرمود به عزت و جلالم سوگند که چیزی دوست داشتی تر از تو برای خودم خلق نکردم و تو را کامل نمی‌کنم، مگر در کسانی که دوستشان دارم. بدان که امر و نهی من به توسل و کيفر و پاداش من نیز به تو تعلق می‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶).

انسان به کمک همین قوه عقل، به روش زندگی (دین) دسترسی پیدا می‌کند و آموزه‌های اخلاقی را به همراه می‌آورد. حضرت علیؑ فرمودند:

جبرئیل بر حضرت آدمؑ نازل شد و گفت ای آدم به من امر شده که تو را میان سه چیز مخیر کنم تا یکی را انتخاب کنی و دو تای دیگر را واگذاری. حضرت آدم فرمود: آن سه چه هستند. جبرئیل گفت: آن سه عقل، حیا و دین هستند. آدم گفت: من عقل را انتخاب کردم. جبرئیل به حیا و دین گفت: شما بروید و آدم را واگذارید. دین و حیا به جبرئیل گفتند: به ما دستور داده شده پیوسته همراه عقل باشیم و از آن جدا نشویم. جبرئیل گفت: هر کار می‌خواهید بکنید و راه خود را گرفت و رفت (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۱).

برداشت علامه طباطبائی از برخی آیات قرآن، حکایت از این دارد که شکل‌گیری قضاوت‌های شناختی انسان، مرکب از مفاهیم و اصولی می‌باشد که توسط ذهن فعال و تأمل‌گر، به دست می‌آید. ایشان در ذیل آیه ۳۱ سوره مائده، با عنوان «گفتاری پیرامون معنای احساس و اندیشیدن، می‌نویسد:

این بخش از داستان فرزندان آدم که خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا با کندن زمین به قاتل تسلیم دهد چگونه جسد برادر را در زمین پنهان کند، و او بعد از مشاهده کار کلاغ گفت: «یا وَیْلَتی أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سِوَاهُ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ». این آیه چگونگی استفاده انسان از حس را مجسم می‌سازد. ابتدا خواص هر چیزی را به وسیله حس خود درک می‌کند سپس آن را ماده خام دستگاه تفکر خود قرار داده و با دستگاه فکری‌اش از آن مواد خام قضایی می‌سازد که تأمین‌کننده اهداف و

مقاصد زندگی‌اش باشد. البته این سخن، مبتنی بر نظریه‌ای است که ریشه و بازگشت تمام علوم و معارف بشری را به یکی از حواس آدمی می‌داند، ولی در مقابل، نظریه تذکر و علم فطری وجود دارد که ریشه علوم و معارف را فطرت بشر می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۹).

مرحوم علامه، با چنین نگاه شناخت‌شناسانه‌ای، نه تنها می‌گوید خدا واقعیت دارد، بلکه در ذیل آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» می‌گوید: خدای تعالی سید و بزرگی است که همه موجودات عالم، در تمامی حوائجشان او را قصد می‌کنند. آری وقتی خدای تعالی پدیدآورنده همه عالم است، و هر چیزی که دارای هستی است، هستی را خدا به او داده، پس هر چیزی که نام «چیز» بر آن صادق باشد، در ذات و صفات و آثارش، محتاج به خدا است، و در رفع حاجتش او را قصد می‌کند. همچنان‌که خودش فرموده: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» (اعراف: ۵۵)، و نیز به طور مطلق فرمود: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمَتَّهِی» (نجم: ۴۳)، پس خدای تعالی در هر حاجتی که در عالم وجود تصور شود، صمد است؛ یعنی هیچ چیز قصد هیچ چیز دیگر نمی‌کند، مگر آنکه منتهای مقصدش او است و بر آمدن حاجتش به وسیله او است (همان، ج ۲۰، ص ۳۸۸).

اندیشمندان مسلمان، همچنین با تکیه بر منابع اسلامی بر این باورند که برخی شناخت‌های انسان، از جمله شناخت خدا و نیز گرایش به سوی او، به صورت فطری در وجود انسان نهاده شده‌اند. خداشناسی فطری، به معنای علم حضوری و شهودی به خدای متعال می‌باشد که در عمق وجود همه انسان‌ها نهاده شده است. ولی افراد در حالت‌های عادی زندگی، توجهی به آن ندارند و شکلی ناهشیار به خود می‌گیرند. این معرفت، بر اثر توجه و مشاهده آثار خداوند و قطع وابستگی‌های مادی و تقویت توجهات قلبی صورت آگاهانه می‌یابد. این معرفت، در اولیای خدا به پایه‌ای می‌رسد که انسانی کامل، مانند امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «أَيُّكُونُ لِعَبْدِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرِ لَكَ»؛ آیا موجودات غیر از تو ظهوری دارند که تو نداری که بتوان در سایه آنها تو را دید؟ (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳-۱۱۰).

چنین نگاهی، کاملاً در مقابل روان‌شناسان رفتارگرا مانند کاسلر (Casler) می‌باشد که هرگونه شناخت یا گرایش فطری نسبت به خدا را انکار می‌کنند. کاسلر می‌گوید:

باورهای دینی یک فرد نیز ممکن است چیزی بیش از مجموعه‌ای پیچیده از پاسخ‌های آموخته شده در برابر مجموعه‌ای پیچیده از محرک‌ها به حساب نیایند. قوی‌ترین دلیل در مقابل این ادعا که انسان با شناخت و تکریم فطری نسبت به خدا متولد می‌شود، وجود تکالیف در ادیان مهم می‌باشد؛ ادیانی که تأکید آنها بر آموزش دینی با مفاهیمی مانند الهام و شناخت فطری است، کاملاً در تعارض به نظر می‌رسد (ولف، ۱۹۹۷، ص ۱۱۸).

بنابراین، سازمان روانی انسان تنها یک قضاوت‌گر نهایی یا ابزاری برای شناخت دارد که قوه عقل او می‌باشد. هرچند انسان برای دستیابی به شناخت، ابزار ویژه‌ای دارد که عبارتند از: حواس چندگانه، شهودهای

نفسانی، وحی و قضاوت‌های عقلانی. این ابزارها داده‌ها را در اختیار عقل می‌گذارند. عقل نیز این داده‌ها را طبق معیارهای خود بررسی می‌کند و بر مطابقت یا عدم مطابقت آنها با واقع حکم می‌کند. همچنین، انسان برخی از شناخت‌ها، از جمله شناخت خدا و گرایش به سوی او را به صورت فطری به همراه دارد.

۲. واقعیت‌های درون انسانی تأثیرگذار بر یافته‌های علمی (واقعیت‌های پارادایمی)

الف. مبانی هستی‌شناختی

قضاوت‌های دانشمند دربارهٔ قواعد حاکم بر جهان و به تبع آن، قواعد حاکم بر انسان، متأثر از نوع نگاه وی به واقعیت و ماهیت هستی می‌باشد. اگر دانشمندی جهان و آنچه در آن وجود دارد را صرفاً امور محسوس و دارای امتداد و زمانمند و مکانمند بداند، در این صورت یافته‌ها یا قضاوت‌هایش و علم زائیدهٔ اندیشه او، همواره در چارچوب امور مادی دوران دارد. مثلاً، دانشمند مادی‌گرا با رویکردی متفاوت از دانشمند ذهن‌گرا، قواعد حاکم بر جهان و انسان را تفسیر و تبیین می‌کند. دانشمند ماده‌گرا، قواعدی را کشف می‌کند که در چارچوب مبانی ذیل معنی داشته باشد:

- ماده ریشه اصلی، سرچشمه همیشگی و جوهر واقعیت می‌باشد. همه چیز از ماده سرچشمه می‌گیرد. حرکات آن و دگرگونی‌های آن از ماده ناشی می‌شود. این اندیشه، با عبارت طبیعت مادر بیان می‌شود که مدعی است طبیعت سرچشمه نهایی همه چیز است، از کهکشان‌ها گرفته تا صمیمانه‌ترین و جسورانه‌ترین احساسات نوع انسانی.

- ماده روان را به وجود می‌آورد و روان مستقل از ماده هرگز وجود ندارد. روان محصول نهایی رشد مادی و ساختارهای حیوانی و پیچیده‌ترین فعالیت‌های انسانی می‌باشد.

- طبیعت به صورت مستقل از روان وجود دارد، ولی روان نمی‌تواند به صورت مستقل از طبیعت وجود داشته باشد.

- وجود خدا، خدایان، ارواح، نفس و سایر جوهرهای غیرمادی که ادعا می‌شود عهده‌دار یا تأثیرگذار بر فعالیت‌های طبیعت، جامعه و افراد انسان هستند، مردود شمرده می‌شود (نواک، ۱۹۹۵، ص ۴-۵).

- رویکرد ذهن‌گرایی، در مقابل رویکرد مادی‌گرایی قرار دارد و به مبانی دیگری باور دارد. مثلاً، کشیش و فیلسوف ایرلندی جورج بارکلی (George Berkeley) معتقد است: جهان مادی در خارج و مستقل از ذهن وجود ندارد، بلکه جهان مادی یا فقط در ذهن آدمی و یا در ذهن خدا وجود دارد (جیمز و کالات، ۱۹۸۸). وی بر این باور است که: «عنصر پایهٔ واقعیت ماده نیست، بلکه این عنصر ذهن یا روح می‌باشد. هر چیز دیگر از ذهن یا روح نشأت می‌گیرد و به فعالیت‌های آن بستگی دارد».

- ذهن، اشیاء مادی را به وجود می‌آورد، بدین معنی که در ورای جهان مادی، ذهن یا روح خفته‌اند و آن را پدید می‌آورند. طبیعت ممکن است مادر باشد، ولی خدای پدر وجود دارد که متعالی‌تر و برتر از آن است. - ذهن یا روح به صورت مستقل و قبل از ماده وجود دارند. تنها روح واقعیت پایدار است و ماده مرحله‌ای زودگذر یا توهمی بیش نیست.

- ذهن و روح در این نگرش، با خدا یکی هستند و یا از او سرچشمه می‌گیرند و یا دست‌کم امکان وجود، قدرت و دخالت فراطبیعی را فراهم می‌آورند (همان، ص ۵-۶).

بنابراین، دو رویکرد ماده‌گرا و ذهن‌گرا نسبت به جهان هستی، در قضاوت‌های علمی دانشمند اثر می‌گذارند. چنانکه افرادی مانند واتسون، جورج وتر و اسکینر، عالم هستی را مادی می‌دانستند و در نتیجه، مفاهیم خدا، قیامت و ... را خرافه به حساب می‌آوردند (ولف، ۱۹۹۷، ص ۱۲۴-۱۲۵). اما یونگ، با اینکه بر احساس و تجربه خدا به عنوان امری ذهنی همواره تأکید می‌کرد، ولی درباره وجود مستقل آن، از ذهن آدمی سخنی نمی‌گفت. وی چنان وانمود می‌کرد که پرداختن به آن وظیفه روان‌شناس نیست. در مقابل، ویلیام جمیز جهان مادی را پایین‌ترین سطح جهان هستی و برخاسته از سطوح برتر و فرامادی می‌دانست (همان).

رویکرد سومی نیز وجود دارد که مبتنی بر منابع اسلامی بوده و قضاوت‌های دانشمند درباره قواعد حاکم بر انسان به گونه‌ای دیگر شکل می‌دهد. رویکرد هستی‌شناختی در منابع اسلامی را می‌توان در پایه‌های ذیل خلاصه کرد:

- جهان هستی ورای ذهن انسان واقعیت دارد. واقعیتی با ویژگی‌هایی متناسب با وجود انسان و در راستای اهداف او: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۹).

- هستی به طبیعت و ماده منحصر نیست، بلکه طبیعت و ماده پایین‌ترین سطح عالم هستی می‌باشد: «وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلُقُ اللَّهُ وَعَدَّهُ وَ لَآكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۶-۷).

- خداوند مبدأ و منشأ جهان هستی است و همه موجودات عالم را به سوی کمال شایسته آنها هدایت می‌کند: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَفَّاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ، وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور: ۴۱-۴۲).

- خداوند خیر و نور عالم هستی می‌باشد. همه موجودات عالم را به سوی کمال شایسته آنها

هدایت می‌کند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ...» (نور: ۳۵).

- در جهان، هستی در عین وحدت، کثرت وجود دارد.

- بر هستی نظام علت و معلول و سبب و مسبب، حاکم است: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱).

- آفرینش هستی غایتمند بوده و خداوند غایت همه موجودات است: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن: ۳).

- جهان طبیعت در حال شدن دائم و دگرگونی و حرکت مداوم است: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تَخْرُجُونَ» (روم: ۱۹).

- هستی دارای نظام احسن می‌باشد و اراده و سنن الهی بر جهان حاکم است. «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ» (ملک: ۱ و ۳).

- جهان طبیعت و همه واقعیت آن (دنیا) اموری محدود، پایان‌پذیر و فناشدنی هستند: «كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷).

ب. مبانی انسان‌شناختی

اینکه انسان در عالم هستی چه جایگاهی دارد، هدف از آمدنش به این جهان چیست، رفتارش چگونه از او صادر می‌شوند، سؤالات مهمی هستند که در قواعد انسان‌شناختی که دانشمند به دست می‌آورد، بسیار تأثیرگذارند. به عنوان نمونه، اگر انسان را موجودی بدانیم که محکوم جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی است و نمی‌تواند سرنوشت خود را رقم بزند، در این صورت زندگی انسان بی‌معنی و تلاش‌های وی به خودش انتساب ندارد. در نتیجه، زندگی کردن بیهوده است. ولی اگر انسان را موجودی هدفدار - البته هدفی معقول و متناسب - و دارای اختیار تصویر کنیم که می‌تواند با تلاش اختیاری خویش، به آن هدف برتر دست یابد، زندگی وی معقول و بامعنی می‌شود (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۸).

برخی پنداشته‌اند که انسان موجودی کاملاً مادی است و هیچ جنبه‌ای دیگر ندارد. برخی دیگر، برای او ساحتی به نام «روان» در نظر گرفته‌اند، ولی پنداشته‌اند این دو با مرگ از بین می‌روند. در قرآن می‌خوانیم: «دهرین گفتند چیز دیگری جز همین زندگی دنیوی در کار نیست، گروهی از ما می‌میرند و گروهی زنده می‌شوند» و جای آنها را می‌گیرند، و نسل بشر همچنین تداوم می‌یابد و چیزی جز دهر و گذر روزگار ما را هلاک نمی‌کند. به این ترتیب، هم «معاد» را انکار می‌کردند و هم «مبدأ» را، جمله

نخست ناظر به انکار معاد است و جمله بعد، ناظر به انکار مبدأ (جائیه: ۴۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۲، ج ۲۱، ص ۲۷۱؛ ولف، ۱۹۹۷، ص ۱۵۹).

برخی روان‌شناسان، به خصوص روان‌شناسان رفتارگرا و تطبیقی، انسان را در زمره حیوانات شمرده‌اند. نماینده ادبیات آغازین رفتارگرایی، ویلیام کینگ (William King) است. وی مجموعه مقالاتی را با عنوان «رفتارگرایی: یک مسیر مبارزه» جمع‌آوری کرد. جوسای مورس (Josiah Morse)، یکی از دست‌اندرکاران این مکتب می‌نویسد: «رفتارگرایی جوانه طبیعی هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی مادی‌گرا و الهیات الحادی می‌باشد». چارلز جوسی (Charles Josey) می‌گوید: «رفتارگرایی، تنگ‌نظرانه‌ترین مکتب در میان مکاتب است». نگاه نقادانه نسبت به صاحبان این اثر، به خوبی در گفتار روفس جونز (Rufus Jones) منعکس شده است. او می‌گوید:

ما هیچ ابایی نداریم که بشنوم ما قطعات بادقت تراشیده شده سطح زمین، یا گرداب‌های حلقوی و عجیب خاک هستیم، البته ما انسان‌ها، علاوه بر آن آگاهی به وجود خود که می‌دانیم وجود داریم را باید در نظر بگیریم. توده‌های خاک خیابان آرزویی در سر ندارند. قطعات قشر زمین را که ما با بیل خود جابه‌جا می‌کنیم، حسرت چیزی را که نیست نمی‌خورند تا سپس بی‌درنگ آن را بسازند. تمایلات و تلاش، بصیرت و آرمان، عواطف و احساسات، همچنان‌که آهن و آهک و فسفر بخش اساسی بدن‌های ما هستند، جزء اصلی ما می‌باشند. ما نسبت به آنچه باید بشود، بصیرت داریم. به زیبایی ارجح می‌نهیم، به حقیقت معتقدیم، عشق را تجربه می‌کنیم. اینها بخشی از پوسته زمین نیستند. اینها حقایق مادی نیستند. اینها حاصل توده‌های ماده متحرک نیستند. آنها را نمی‌شود به طور مناسب به صورت مادی تبیین کرد، اینها فقط و فقط ویژگی‌های روان می‌باشند (ولف، ۱۹۹۷، ص ۱۵۸-۱۵۹).

بنابراین، نگاه اندیشمند درباره ماهیت انسان، می‌تواند بر چگونگی یافته‌های علمی‌اش تأثیرگذارد، حتی می‌تواند به گزاره‌های نادرست منجر شود.

۳. مبانی انسان‌شناختی در چارچوب آموزه‌های اسلامی

الف. دو ساحتی بودن انسان و اصالت روح

آدمی دو چوهر وجودی در کنار هم دارد که عبارتند از: نفس (روان) و بدن. مراد از «نفس» (روان)، همان بُعد غیراز بدن است که در اصطلاحات دینی، «نفس» یا «روح» نامیده می‌شود. بر اساس منابع اسلامی، این بعد تمام حقیقت و بعد اصیل آدمی را تشکیل می‌دهد. انسان بودن فرد، به همین جوهر یعنی روان او بستگی دارد که با بعد دیگر، یعنی بدن رابطه تعلق و ابزاری دارد. مرگ نیز صرفاً قطع تعلق روان از بدن است که با این رخداد، ناگهان بدن به شیء جامد و بدون فعالیت تبدیل می‌شود. آنچه باقی می‌ماند، دیگر خود فرد نیست، بلکه جسد یا همان ابزار فعالیت‌های آدمی در جهان مادی می‌باشد.

خداوند این مطلب را ضمن بیان نحوه خلقت انسان و ساحت‌های وجودی او چنین توصیف می‌فرماید: او خداوندی است که از پنهان و آشکار با خبر است، و شکست‌ناپذیر و مهربان است! او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید. سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید و برای شما گوش و چشم و دل قرار داد اما کمتر شکر نعمت‌های او را بجا می‌آورید! آنها گفتند: «آیا هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم (پراکنده) شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟!» ولی آنان لقای پروردگارش را انکار می‌کنند (و می‌خواهند با انکار معاد، آزادانه به هوسرانی خویش ادامه دهند). بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد، سپس شما را به سوی پروردگارتان بازمی‌گرداند. اگر ببینی مجرمان را هنگامی که در پیشگاه پروردگارش سر به زیر افکنده، می‌گویند: «پروردگارا! آنچه وعده کرده بودی دیدیم و شنیدیم ما را بازگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم ما (به قیامت) یقین داریم!» (سجده: ۶-۱۲).

اما از آنجاکه این افراد، تمام حقیقت انسان را همان بدن مادیش می‌دانستند، اظهار داشتند که انسان پس از مرگ از بین می‌رود و چیزی از او باقی نمی‌ماند. خداوند، این اشتباه را چنین بیان می‌کند که بر خلاف فهم این افراد، مرگ پایان‌بخش حیات واقعی انسان نمی‌باشد. هیچ بخشی از انسان نابود نمی‌شود؛ زیرا انسان چیزی غیر از بدنش می‌باشد. آن همان چیزی است که فرشته مرگ آن را به صورت کامل دریافت می‌کند و به سوی خدا بازمی‌گرداند.

ب. تجرد نفس (روان)

نفس، وجودی است که در مرتبه‌ای بالاتر از ماده قرار دارد. هویتی غیر از جنس تمام مواد قابل مشاهده و حتی غیر از جنس مواد غیر قابل دریافت حسی مانند امواج مغزی دارد. بنابراین، نفس چیزی نیست که بتوان آن را با هیچ ابزار مادی ردیابی کرد. هرچند برخی تغییرات نفس (مانند یادگیری و فراموشی) را می‌توان با ابزارهای مناسب به صورت حسی مشاهده کرد. قرآن به همین واقعیت اشاره کرده و می‌فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)؛ و از تو درباره حقیقت روح سؤال می‌کنند. بگو: روح از سنخ امر خدا است و مقدار علمی که در اختیار شما قرار گرفته اندک است. بنابراین، روح انسان به طور مستقیم در تمام ابعاد قابل درک نمی‌باشد و امری مجرد است.

ج. هدفمندی و تکلیف‌مداری انسان

از نگاه دین اسلام، انسان با هدفی خاص آفریده شده است. این هدف، رسیدن به مقام خلیفه‌اللهمی می‌باشد که انسان به واسطه عبادت، در چنین مقامی مظهر صفات کمالیه خداوند می‌گردد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ

نِعْمَانُ نُسَبِحُ بِعَمَلِكُمْ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰). همچنین، انسان موجودی تکلیف‌مدار است. هر چند می‌تواند به هر نحو که بخواهد عمل کند، ولی برای او برخی مطلوبیت دارد و متناسب با هدف خلقت او می‌باشد. همین اعمال، مانند عبادت خداوند از او خواسته شده است (ذاریات: ۵۶). عمل‌های انسان بر زندگی دنیوی، اخروی و همچنین، عالم هستی تأثیر گذارند. بر همین اساس، خداوند می‌فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴)؛ و هر کس که از یاد من اعراض کند، زندگیش تنگ شود و در روز قیامت نابینا محسورش سازیم. در جای دیگر، درباره اثرگذاری اعمال و رفتار آدمی بر عالم هستی می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱)؛ به سبب اعمال مردم، فساد در خشکی و دریا آشکار شد، تا به آنان جزای بعضی از کارهایشان را بچشانند، باشد که بازگردند.

د. مختار بودن انسان

از نگاه مکتب تربیتی دین اسلام، انسان عمل‌های خود را با اختیار و انتخاب خود برمی‌گزیند و انجام می‌دهد. این ویژگی ذاتی انسان است؛ بدین معنی که هر جا که انسان در انجام کاری راه‌های متعددی را پیش رو دارد، می‌تواند آنها را بررسی کند، بسنجد و سپس، یکی را برگزیند. در قرآن می‌خوانیم: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹)؛ بگو: این سخن حق از جانب پروردگار شماست. هر که بخواهد ایمان بیاورد و هر که بخواهد کافر شود. اعمالی که از انسان صادر می‌شود، همانند لرزش دست کسی که دچار رعشه است و دستش بدون اراده و تصمیم خودش حرکت می‌کند، نمی‌باشد (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴).

ه. دو مرحله‌ای بودن زندگی انسان

الف. مرحله اول یا زندگی دنیا: این مرحله زندگی، از تولد آغاز می‌شود و تا مرگ ادامه می‌یابد. این مرحله، تنها مرحله آغازین و مرحله آماده‌سازی برای زندگی دیگری است که از آن، به «زندگی آخرت» یاد می‌شود. در قرآن می‌خوانیم: «وَقَالَ الَّذِي ءَامَنَ يَأْقُومُ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ، يَأْقُومُ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَّعَ وَ إِنِ الْآخِرَةُ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر: ۳۸-۳۹)؛ کسی که از قوم فرعون) ایمان آورده بود گفت: ای قوم من! از من پیروی کنید تا شما را به راه درست هدایت کنم. ای قوم من! این زندگی دنیا، تنها متاع زودگذری است و آخرت سرای همیشگی است.

ب. مرحله دوم یا زندگی آخرت: زندگی که پس از زندگی دنیا و با مرگ آغاز می‌شود. این زندگی،

همان زندگی اصلی، همیشگی و واقعی انسان می‌باشد که از آن در قرآن به «زندگی آخرت» یاد شده است. قرآن می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوَ وَ لَعَبٌ وَ إِنَّا الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴)؛ این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است، اگر می‌دانستند.

و. فطری بودن شناخت خداوند

انسان به صورت فطری و سرشتی، خدا را می‌شناسد (اعراف: ۱۷۲) و به سوی کمالات گرایش دارد. به صورت فطری، در مقابل مبدأ کمالات کرنش می‌کند و او را عبادت می‌کند (روم: ۳۰). هدف اصیل انسانی که آدمی برای آن خلق شده است، همان عبادت کردن خدا و در نهایت، درک حضوری و آگاهانه او می‌باشد (ذاریات: ۵۶).

۴. روش بررسی و شکل‌گیری رویکرد دانشمند به قواعد حاکم بر انسان

«روش» عبارت است از: مجموعه فعالیت‌های خاصی که محقق برای رسیدن به نتایج تحقیق به کار می‌برد. بنابراین روش شامل طرح‌های مختلف تجربی، روندهای نمونه‌گیری، ابزارهای اندازه‌گیری، و تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها می‌باشد. روشی را که دانشمند علوم انسانی انتخاب می‌کند، تا به کمک آن به علم و دانش دست یابد، بسیار مهم و در دستیابی به یافته‌های علمی سرنوشت‌ساز می‌باشد. البته شناخت‌شناسی و روش‌شناسی در سامانه فلسفی تحقیق، ارتباطی دو سویه و ناگسستگی با یکدیگر دارند. به واقع رسیدن، معرفت و شناخت مستلزم روش‌شناسی مناسب و بررسی شیوه‌های درست رسیدن به شناخت می‌باشد. به عنوان مثال، پوزیتیویست‌ها ابزار شناخت را حس و تجربه و تجربه‌باوری را یگانه راه رسیدن به شناخت حقیقی می‌دانند. در مقابل، عقل‌باوران شناخت به دست آمده از ابزار حس و تجربه را شناخت یقینی ندانسته و در جدال با آن، مدرکات عقلی و احکام پیشینی را ابزار مناسب و مسبوق بر شناخت حقیقی به حساب می‌آورند (عبداللهی و جوان، ۱۳۸۹، ص ۱۸ و ۲۳). به هر حال، انتخاب روش خاص از ناحیه پژوهشگر و نادیده گرفتن یا انکار روش‌های دیگر، دامنه علم را به یافته‌های خاصی محدود می‌کند. چنان‌که برخی تصور کرده‌اند: جایگاه روان‌شناسی به عنوان علم، به روش‌شناسی آن بستگی دارد که همان بررسی پدیده‌های به روش تجربی می‌باشد (هود و همکاران، ۲۰۰۹، ص ۲۱).

یافته‌های روان‌شناسی معاصر، بیشتر متکی بر روش تحقیق تجربی است. در صورتی که شناخت

تفصیلی توانایی‌های ادراکی، قابلیت‌ها، انگیزه‌ها و تمایلات انسانی میسر است که به همه راه‌هایی که انسان را به صورت عادی به شناخت‌های مطابق با واقع می‌رساند توجه شود. بنابراین، شناخت همه‌جانبه، شناختی است که شامل کلیه ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها و ویژگی‌های انسانی است. پس دانشمند بسته به موضوع مورد بررسی، باید روش تحقیق را انتخاب کند. چه بسا برای بررسی یک موضوع چند بعدی، مانند انسان، محقق به این نتیجه برسد که راه معقول و صحیح، به کارگیری روش ترکیبی است؛ روش‌هایی مانند مشاهده و تجربه، درون‌نگری، شهودی، عقلی و نقلی که همه برای رسیدن به واقع کمک می‌کنند. بررسی این روش‌ها و نقاط ضعف و قوت هر یک از آنها، بینشی روشن در زمینه میزان کارایی آنها عرضه می‌کند.

الف. روش تجربی: مشاهده رفتار افراد انسانی و مراحل رشد و یادگیری در کودک و پژوهش تجربی در جنبه‌های روان‌شناختی و زیست‌شناختی انسان، اطلاعات مفیدی در زمینه ویژگی‌های تجربه‌پذیر آدمی در اختیار او می‌گذارد. با وجود این، نمی‌توان حقیقت انسان را منحصراً بر اساس این داده‌های تجربی تعریف کرد؛ زیرا بسیاری از جنبه‌های واقعی انسان، از دسترس مشاهده و تجربه محقق‌هایی که از بیرون نظاره‌گر است، خارج می‌باشد. به عنوان نمونه، حیات درونی انسان و گرایش‌های عمیق عاطفی و روحی او تجربه‌پذیر نیست. معمولاً پژوهشگرانی که سعی دارند انسان را با استفاده از روش تجربی - که قابل بررسی و تأیید است - تعریف کنند، دچار کاهش‌گرایی افراطی شده‌اند. این امر خود نوعی مغالطه به حساب می‌آید.

بسیاری از تحقیقات علمی که درصدد شناسایی انسان و عوامل مؤثر بر شخصیت و رفتار انسان بوده‌اند، دچار این مغالطه شده‌اند. کشف هر یک از عوامل مؤثر بر شخصیت، ماهیت و حیات انسانی، برخی از محققان و روان‌شناسان را به تعریف انسان، بر اساس همان عامل و ویژگی سوق داده و بدون توجه به سایر عوامل مؤثر در شکل‌گیری شخصیت و هویت انسان، سایر ابعاد وجودی او را نادیده گرفته، یک بعد وجودی انسان را به جای همه شخصیت انسان قرار داده است. مثلاً، فریود بر یکی از غرائز انسان، به مثابه عامل اصلی تشکیل‌دهنده هویت و شخصیت وی تأکید می‌ورزد، یا روان‌شناسان رفتارگرا، انسان را حیوانی با قدرت یادگیری بالا تعریف می‌کنند.

نقد دیگری که می‌توان نسبت به روش تجربی مورد تأکید روان‌شناسی معاصر مطرح کرد، این است که محققان تجربی در این روش، برای جمع‌آوری اطلاعات از ابزارهایی همچون پرسش‌نامه و مصاحبه کمک می‌گیرند تا به کشف قانونمندی‌ها و ویژگی‌های موجود در انسان و چگونگی تغییرات در وی

بپردازند. آنها بدین‌وسیله تأکید بر روش مشاهده و تجربه عینی دارند. غافل از اینکه اگر خوب و با دقت کافی، به این روش نگاه شود، معلوم می‌شود محقق برای گردآوری اطلاعات به طور پنهان و ناخواسته با روش درون‌نگری، داده‌های تحقیق را جمع‌آوری نموده است؛ زیرا وقتی آزمودنی‌ها می‌خواهند از ادراکات، احساسات و عواطف خود گزارشی را ارائه دهند و به سؤال‌های پرسش‌گر در مصاحبه پاسخ دهند، یا یکی از گزینه‌های چندگانه را در یک پرسش‌نامه علامت‌گذاری نمایند، باید به درون خود رفته و یافته‌های درونی خود را با درون‌نگری و علم حضوری مورد توجه قرار دهد. سپس، آن را به آزمونگر (در مصاحبه) گزارش داده، یا روی فرم پاسخ در پرسش‌نامه، منتقل نماید و بنویسد. در واقع، این همان روش درون‌نگری و آگاهی حضوری است که به کمک آمده و به طور پنهان، روش تجربی از آن بهره می‌گیرد. هرچند روان‌شناسی معاصر تصریح می‌کند که روش تجربی فقط بر یافته‌های عینی و قابل مشاهده مبتنی است و نباید از روش درون‌بینی کمک بگیرد. به عبارت دیگر، روش تحقیق درون‌بینی، مربوط به زمانی است که روان‌شناسی در دامن فلسفه بوده است. شاید به همین دلیل، *ارنست کاسیرر* در نقد روش تجربی روان‌شناسی معاصر، بر روش درون‌بینی به عنوان یکی از روش‌های شناخت و تحقیق در علوم رفتاری تأکید می‌کند؛ هرچند آن را نیز کامل ندانسته، معتقد است روش درون‌بینی، فقط بخش کوچکی از انسان را می‌تواند بشناسد.

ب. روش درون‌نگری: این روش، دریچه‌ای است که ما را به حیات درونی انسان هدایت می‌کند. بر اساس آن، به درکی حضوری و بی‌واسطه از احساسات و ادراکات و عواطف خود نائل می‌شویم و با تعمیم این درک به سائر انسان‌ها، می‌توان شخصیت و ویژگی‌های انسان را در آینه درک درونی خود ترسیم کرد؛ اما جامعیت چنین روشی، مورد انتقاد واقع شده است. برخی محققان گفته‌اند:

بدون توسل به روش درون‌بینی و بدون آگاهی حضوری بی‌واسطه از احساسات و عواطف و ادراکات و افکار، نمی‌توان حوزه علم روان‌شناسی انسان را معین کرد. با وجود این، باید قبول کرد که اگر فقط بخواهیم در همین راه قدم برداریم، هیچ وقت نخواهیم توانست طبیعت جامع انسان را دریابیم. طریقه درون‌بینی، فقط آن بخش کوچکی از زندگی انسان را روشن می‌کند که تجربه فردی قادر به ادراک آن است و هیچ وقت نخواهد توانست بر میدان فراخ کلیه پدیده‌های انسانی دست یابد. حتی اگر موفق به جمع‌آوردن و آمیختن تمام اطلاعات بشویم، باز تصویری بسیار فقیرانه و بسیار گسیخته از واقعیت انسان خواهیم ساخت (کاسیرر، ۱۳۷۳، ص ۲۴).

ج. روش عقلی صرف: این روش، ما را به وجود بعد غیرمادی انسان رهنمون می‌کند و فقط می‌تواند اصل وجود بعد مجرد و آن دسته از خصوصاتی که دلیل بر غیرمادی بودن آن دارد، آشکار

سازد. ولی نمی‌تواند ویژگی‌ها و خصوصیات مادی و تجربی انسان را که باید به کمک ابزارهای تجربی و محسوس روشن شود، مورد بررسی قرار دهد. به اقتضای این روش، احکام صادره از این روش کلی است و کاری به جزئیات و ویژگی‌های مادی و جزئی انسان ندارد.

د. روش نقل و گزارش منابع دینی: این روش، که با تکیه بر متون دینی قابل اعتماد به شناخت ویژگی‌های انسان می‌پردازد، به یکی از راه‌های کسب اطلاعات دربارهٔ انسان منتهی می‌شود. در این روش، با استفاده از داده‌های وحیانی (قرآن و روایات واجد شرائط)، به همان اطلاعاتی دسترسی پیدا می‌شود که انسان را با تمام پیچیدگی‌ها و ظرائف خلق کرده است و از هر کسی دیگر به انسان آگاه‌تر است. برای شناخت یک پدیده، چه راهی بهتر و قابل اعتمادتر از کسب اطلاعات از پدیدآورنده آن وجود دارد؟! برخی حقایق، کلی یا جزئی است که نمی‌توان به وسیله روش‌های تجربی، درون‌نگری و عقلی، مورد شناسایی و بررسی قرار گیرد.

در مجموع، می‌توان گفت: شناخت گسترده و جامع انسان و ویژگی‌های او، جز با استفاده از کلیه روش‌های موجود میسر نیست. نمی‌توان تنها با تکیه بر یک روش، به شناختی درست و همه‌جانبه از انسان دست یافت. این کثرت‌گرایی در روش شناخت و تحقیق، راهیابی جامع‌تر و بهتری به شناسایی ظرائف و جزئیات انسان، شکل‌گیری شخصیت، تغییرات کمی و کیفی و نیز ویژگی‌های هر مرحله از تکون و تحول انسان، در طول مراحل رشد می‌باشد. لازم به یادآوری است داده‌های هر یک از این روش‌ها، درجه اتقان و اعتبار یکسانی ندارد. به همین دلیل، در شناخت انسان باید به اطلاعات حاصل از متون دینی و روش عقلی تکیه و اعتماد بیشتری کرد. در عین حال، نباید از دستاوردهای روش تجربی، درون‌نگری در کشف و شناسایی جزئیات در قلمرو مسائل تجربی و مادی غافل شد.

از منابع اسلامی به دست می‌آید که انسان یک قوه منحصر به فرد دارد که قوهٔ شناخت، تشخیص و قضاوت نهایی می‌باشد و از آن به «عقل» یاد می‌شود. عقل، پردازش‌گر اصلی روان انسان بوده و به کمک ابزارهای تشخیصی که در اختیار دارد، به قضاوت و ارزیابی داده‌ها می‌پردازد. این ابزارها و مجاری، ورودی داده‌ها از نگاه منابع اسلامی معتبر هستند و فرد را به واقعیت می‌رسانند. این مجاری عبارتند از: حواس چندگانه، استدلال‌های عقلی و منطقی، شهود و دریافت‌های درونی، نقل و گزارش گزارشگران قابل اعتماد. بنابراین، اگر فرد یا مکتب فکری، این پیش‌فرض را داشته باشد که تنها حس، آدمی را به واقع می‌رساند. چنین جریانی با محدودسازی راه‌های رسیدن به واقع، معتقد است تنها برخی از واقعیت‌ها را به رسمیت

بشناسد و نسبت به دیگر واقعیت‌ها، حکم کسی را دارد که چشمش نابینا است. در نتیجه، دریچه ذهن خود را بر بسیاری از واقعیت‌ها بسته نگه خواهد داشت.

۵. نقش مبانی ارزش‌شناختی در تبیین پدیده‌ها

بسیاری اوقات دو دانشمند، با اینکه به ظاهر از آب‌سخور پارادایم واحد سیراب می‌شوند، ولی درباره واقعیت‌های واحد نظریه‌های متفاوت دارند. این امر، ظاهراً به تفاوت‌های فردی اشخاص در مبانی ارزش‌شناختی باز می‌گردد. به عنوان نمونه، یونگ وقتی تأکید فوق‌العاده فروید بر غریزه جنسی، توهم دانستن دین و دینداری در زندگی انسان و مشکلات شخصیتی او را مشاهده کرد، رابطه خود را با وی، برای همیشه قطع کرد و در نامه‌ای برای فروید چنین نوشت:

اگر تو خودت را کاملاً از عقده‌هایت خلاص کنی و برخوردی را که پدر با پرسرانش دارد را کنار بگذاری و به جای اینکه به نقطه ضعف‌های افراد توجه کنی و نگاهی خوش‌بینانه نسبت به تغییرات خود داشته باشی، من بلافاصله راه خود را مبنی بر اینکه من و تو دو راه متفاوت داریم، دگرگون می‌کنم (یانگ و هایلند، ۲۰۱۲، ص ۲۰۴).

این امور متفاوت‌ساز، همان تفاوت‌های ارزشگذارانه افراد هستند. این خصوصیات، با ظرافت بر فرایند رسیدن فرد به گزاره‌های علمی اثر می‌گذارند و موجب می‌شود دو نفر با اینکه در اصول پارادایمی اشتراک دارند، یافته‌های متفاوت به دست آورند. این تفاوت نظر را در زمینه رفتار دینی میان فروید، یونگ و اریک فروم، با اینکه هر سه تابع دارای پارادایم روان‌تحلیل‌گری هستند به گونه‌ای می‌توان مشاهده کرد. اختلاف نظر یونگ و فروید، به گونه‌ای بود که این به ظاهر پدر و فرزند علمی، برای همیشه از یکدیگر جدا شوند. یونگ در این باره می‌گوید:

فروید رؤیایی دیده بود که فکر می‌کنم من به بهترین شکلی که می‌توانستم، آن را تفسیر کردم، ولی اگر او جزئیات بیشتری را در مورد زندگی خصوصی خود در اختیارم می‌گذاشت، من می‌توانستم مطالب بیشتری در مورد آن بیان کنم. پاسخ فروید به این گفته‌های من، نگاهی عجیب بود: نگاهی مملو از سوءظن. سپس فروید گفت: «ولی من نمی‌توانم اقتدارم را به خطر بیندازم!» او در همان لحظه، اقتدارش را از دست داد. آن جمله در حافظه من شعله‌ور شد و پیام‌آور پایان ارتباط ما بود. فروید اقتدار شخصی را برتر از حقیقت تلقی می‌کرد (پالمر، ۱۹۹۷، ص ۹۰).

در جای دیگر یونگ می‌نویسد:

فروید گفت: «یونگ عزیز، به من قول بده که هرگز نظریه جنسی را رها نکنی. این ضروری‌ترین کار است. تو می‌دانی که ما باید نسبت به آن تعصب نشان دهیم، آن را به صورت یک سد غیرقابل نفوذ ... در برابر جریان سیاه ... و علوم غیبی در آوریم (همان).

یونگ می‌گوید: من که از این جمله‌های فروید، هم هشیار و هم گیج شده بودم. دریافتم که منظور وی از «علوم غیبی»، شامل علمی نظیر فلسفه، دین و فراروان‌شناسی می‌باشد و پذیرش جزمی چنین باوری برای سرکوب فوری هرگونه شک و تردید بیان می‌شود. با اینکه باور فروید متکی بر شواهد علمی نبود، اما فقط یک کشاننده شخصی در کار بود (همان).

بنابراین، هر دانشمندی با عینک خود، به نظاره هستی می‌نشیند و ابتدا عینک بر چشم می‌گذارد، بعد نظاره می‌کند. گاهی هم عینک دو دانشمند به گونه‌ای است که همدیگر را صددرصد، در مورد یک موضوع تخطئه می‌کنند. پس انسان نمی‌تواند بدون عینک، سراغ واقعیت‌ها برود. ولی آیا عینکی وجود دارد که بر چشم باشد، ولی واقع را به رنگ خود در نیآورد؟ از تلاش‌های علمی به دست می‌آید که چنین علمی میسر است؛ زیرا اگر چنین امری ممکن نبود، آنها این همه به بحث و جدل نمی‌پرداختند و برای اثبات نظر خود تلاش نمی‌کردند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «اللهم أرنا الأشياء كما هي»؛ خدایا اشیاء را همان‌طور که هستند، به ما نشان بده (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۲). براین اساس، برای نظاره هستی باید به دنبال عینکی بود که رنگ ندارد و واقعیت‌ها را همان‌گونه که هست، نشان می‌دهد. انسان می‌تواند از منظری به واقعیت نگاه کند که در واقع وجود دارد، نه کمتر و نه بیشتر. البته این عینک، می‌تواند عینک وحیانی باشد و واقعیت‌ها را در آن چارچوب و از آن منظر ببیند. در این صورت، هرچند عینک او رنگ دارد، ولی رنگ آن بیشتر با واقعیت متناسب است. همان‌طور که پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ می‌توانند واقعیت را به همان صورتی که هست، مشاهده کنند.

بحث و نتیجه‌گیری

سؤال اساسی این پژوهش این بود که چرا رویکردهای متفاوت، آن هم با تفاوت‌های اساسی، در تبیین یک رفتار به وجود آمده‌اند؟ سؤال دیگر اینکه آیا می‌توان از منظر اسلامی، تبیین متفاوتی نسبت به تبیین‌های موجود ارائه کرد؟ به نظر توماس کوهن، تفاوت رویکردها در پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و تبیین‌هاست که چنین تعارض‌هایی را به وجود می‌آورد. کوهن در کتاب **ساختار انقلاب‌های علمی** ادعا می‌کند که علم در چارچوب پارادایم‌ها عمل می‌کند، و به پیش می‌رود. پارادایم به نظر کوهن، چارچوب فکری یا همان جهان‌بینی است که توسط گروهی از افراد پذیرفته می‌شود.

روان‌شناسان نیز پیش از شروع پژوهش درباره موضوع‌های انسانی، قضاوت‌های کلی درونی شده‌ای درباره آن موضوع‌ها دارند که ناشی از فرهنگ ویژه‌ای که در آن پرورش یافته‌اند، و آموزش‌های

خاص و ویژگی‌های شخصیتی آنان است. این واقعیت‌ها روان‌شناختی، همان باورهای روان‌شناس درباره ماهیت کل هستی، که موضوع پژوهش جزء کوچکی از آن است، باورهای او درباره ماهیت انسان، باورهای او درباره ماهیت شناخت انسان، باورهای روان‌شناس درباره ارزش‌های انسانی و در نتیجه، باورهای او درباره روش بررسی موضوع می‌باشد. در واقع، پارادایمی است که روان‌شناس در چارچوب آن نظریه‌پردازی و برای آزمون فرضیه‌ها روش خاصی را طی می‌کند. این پیش‌فرض‌های درونی شده، به هنگام مواجه شدن روان‌شناس با موضوع مورد بررسی، چگونگی عملکرد پژوهشی و نیز یافته‌های او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در پاسخ سؤال اول، باید گفت: وقتی روان‌شناس با چارچوب فکری مادی‌گرایانه سراغ آدمی می‌رود تا او را بررسی کند، یافته‌هایش بدون تردید متفاوت با فرد دیگری خواهد بود که عالم هستی را مرکب از دو جوهر پایه، یکی مادی و دیگری غیرمادی می‌داند. بنابراین، پارادایم‌ها رویکردهای متفاوت را پدید آورده‌اند، بلکه ویژگی شخصیتی و ارزش‌شناختی موجب می‌شوند که دو روان‌شناس، که از یک آبشخور پارادایمی سیراب می‌شوند، همانند فروید و یونگ، بر سر مسائل علمی نتوانند توافق کنند.

در پاسخ سؤال دوم، باید گفت: وقتی نظاره‌گر مسائل انسانی بر پایه آموزه‌ها و فرهنگ اسلامی پرورش یافته باشد، او به نحو خاصی به آدمی نگاه می‌کند که نظاره‌اش رنگ و بوی وحیانی دارد. او انسان را: ۱. موجودی دو ساحتی، دارای ساحت مادی (بدن) و مجرد (نفس) می‌داند؛ ۲. نفس را بعد اصیل آدمی می‌شمارد و آن را غیرمادی می‌داند که زندگی مادی و دنیوی، مقدمه‌ای برای زندگی جاویدان و اخروی او می‌باشد؛ ۳. انسان در نظرش موجودی مختار است که ویژگی‌های شخصیتی‌اش را خود بنا و با اعمال خویش، حرکت به سمت کمال را آغاز می‌کند تا به اوج کمال و سعادت، که همان قرب الهی است، دست یابد. روشن است که در سایه چنین پارادایم یا اندیشه‌های مبنایی، قواعد روان‌شناختی سامان می‌یابد که با سایر رویکردهای روان‌شناختی متفاوت است. این اندیشه‌ها، که در مجموع از آموزه‌های اسلامی برخاسته‌اند، می‌توانند زمینه‌ساز شکل‌گیری روان‌شناسی شوند که در نظریه‌پردازی، نحوه بررسی و نتیجه‌گیری و یافته‌ها، با رویکردهای موجود در روان‌شناسی متفاوت می‌باشد و نام روان‌شناسی با رویکرد اسلامی می‌تواند به عنوان اسمی با مسمی و زیننده به همراه داشته باشد.

منابع

- ابراهیمیان، سیدحسین، ۱۳۷۲، *معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الاسلام*، مصحح: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل‌البیت ❀.
- ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، مصحح مجتبی عراقی، قم، دارسید الشهداء للنشر.
- برقی، احمدبن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، مصحح: جلال‌الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- دیوانی، امیر، ۱۳۸۲، *قوانین طبیعت*، قم، دانشگاه قم.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۸، *درآمدی بر علوم انسانی اسلامی*، تهران، دانشگاه امام صادق ❀.
- عبدالله، عبداللّهی و جعفر جوان، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی: کتاب اول؛ شناخت و شناخت‌شناسی*، تهران، چاپار.
- سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹، *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۳، *رساله‌ای در باب انسان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی (ط-الاسلامیه)*، مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، *آموزش عقاید*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۹ الف، *درباره پژوهش*، تدوین و نگارش: جواد عابدینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- ، ۱۳۸۹ ب، *معارف قرآن (۱): خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۲، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب اسلامیه.
- Chung, Man Cheung & Hyland, Michael E, 2012 *History and Philosophy of Psychology*, p. ۲۰۴. □□□□□□□□ — □□□□□□□□□□: □□.
- Copleston, S. J, & Frederick, 1985, *A History of Philosophy*, v. 5, p. 269-261 Doubleday, New York.
- Hergenhahn, B. R, 1997, *An Introduction to the History of Psychology; third edition*, p. 17 Brooks/ Cole Publishing Company; pacific Grove, California.
- Hood, J, R, et al, 2009, *The Psychology of Religion; An Empirical Approach*: forth Edition, p. ۲۱. □□□□□□□□□□ □□□□□□, □□□ □□□□□.
- Novack, George. 1995, *Origins of Materialism*, Pathfinder, New York.
- Polkinghorne, Donald, 1983, *Methodology for the Human Sciences: Systems of Inquiry*: State University of New York.
- Schultz, P. Duane & Schultz, Sydney Ellen, 2009, *Theories of Personality*: Ninth Edition Wadsworth; Cengage Learning. United States of America.
- Wulff, David M& Psychology of Religion, 1997, *Classic and Contemporary View*, New York: John Wiley and Sons, chapters 7 and 8.
- Palmer, Michael, 1997, *Freud and Jung on Religion*, p. 90. Rutledge; New york.
- Pickren Wade, E, & Alexandra Rutherford, 2010, *A History of Modern Psychology in Context*, John Wiley & Sons. Hoboken, New Jersey.