

ماهیت انسان و نقش آن در علوم انسانی؛ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله مصباح و آبراهام مزلو

nejati@qabas.net

a-mesbah@qabas.net

اسماعیل نجاتی / دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۱۰/۱۱

دریافت: ۹۸/۰۳/۰۸

چکیده

در حوزه انسان‌شناسی، دو رویکرد عمده «انسان‌شناسی فلسفی» و «انسان‌شناسی تجربی» دنبال می‌شود. این پژوهش به دنبال آن است که آرای دو انسان‌شناس معاصر را به نمایندگی از این دو رویکرد درباره ذاتیات انسانی مقایسه کرده، آثار اشتراکات و اختلافات مبنایی آنها را در علوم انسانی بررسی کند. از این‌رو از میان فیلسوفان مسلمان آرای آیت‌الله محمدتقی مصباح متکی بر منابع اسلامی و حکمت متعالیه، و از میان روان‌شناسان انسان‌گرا آرای آبراهام هارولد مزلو متکی بر فلسفه رمانتیک، فلسفه اگزیزستانسیالیسم و دیدگاه تجربه‌گرایی را مدنظر قرار داده است. این پژوهش در نتیجه‌گیری، متوجه اشتراکات محدود و ظاهری و اختلافات بسیار و ریشه‌ای این دو متفکر درباره این مسائل اساسی شده است؛ به گونه‌ای که اختلافات یادشده موجب شده تا ایشان در مقام توصیف پدیده‌های انسانی، تبیین روابط میان آنها، تعیین موضوعات و مسائل تحقیق، و انتخاب ابزار و منابع شناخت، به گونه متفاوت بیندیشند، و در مقام دستور و تعیین هنجارهای رفتاری نیز در ارزش‌گذاری، سیاست‌گذاری، و توصیه نسبت به رفتارها و مسائل انسانی، داوریهایی متعارض داشته باشند.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله مصباح، آبراهام مزلو، روان‌شناسی، علم‌النفس فلسفی، علوم انسانی، انسان‌شناسی، اسلام، ماهیت انسان.

اهمیت علوم انسانی و جایگاه علم روان‌شناسی در میان این علوم و تأثیر درخور توجه دیدگاه‌های روان‌شناختی بر رفتار فردی و اجتماعی، موجب می‌شود تا نقد نظریه‌های سکولار در روان‌شناسی و مقایسه آنها با دیدگاه‌های برخاسته از جهان‌بینی اسلامی در این علوم ضرورت یابد. برای نقد و تغییر گفتمان حاکم در علوم انسانی، می‌باید در مبانی فلسفی این علوم مذاقه کرد. یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی نظریات روان‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی آنهاست. در این راستا مباحث مزلو، از بنیان‌گذاران مکتب انسان‌گرایی در روان‌شناسی، و دیدگاه‌های انسان‌شناختی *آیت‌الله مصباح*، از صاحب‌نظران فلسفه علوم انسانی اسلامی، درخور توجه است. این مقاله درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که دیدگاه‌های این دو صاحب‌نظر درباره ماهیت انسان چه تفاوت‌هایی با هم دارند، و این تفاوت‌ها فی‌الجمله چه تأثیری بر علوم انسانی به طور عام، و روان‌شناسی به طور خاص می‌گذارد. در راستای پاسخ به پرسش یادشده، این پرسش‌ها نیز مطرح می‌شوند: آیا انسان موجودی چندبعدی است؟ کیفیت ابعاد انسان چگونه است؟ رابطه میان این ابعاد به چه صورت است؟ آیا فطرت انسان شرارت ذاتی دارد؟

برای مطالعه ماهیت انسان و پاسخ به پرسش‌های فوق، نخست به دیدگاه *آیت‌الله مصباح* در این موضوع خواهیم پرداخت و سپس نظرات *آبراهام مزلو* را در این باره بررسی خواهیم کرد، و پس از آن موارد اشتراک و اختلاف میان این دو را مقایسه می‌کنیم و تأثیر تفاوت‌های یادشده را بر علم، علوم انسانی و روان‌شناسی تحلیل خواهیم کرد و به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت.

۱. ماهیت انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح

۱-۱. ترکیب انسان از روح و بدن

آیت‌الله مصباح در میان موجودات جهان، انسان را دارای قابلیت‌های خاص و به بیان دقیق‌تر از نوعی «تکریم تکوینی الهی» برخوردار می‌داند؛ همچون «ظرافت‌هایی که در ارگان‌های ظاهری و درونی و به‌ویژه در مغز و سیستم عصبی او به کار برده شده و توانش‌های روانی ویژه‌ای که در سایر موجودات زنده، یافت نمی‌شود» (مصباح، ۱۳۹۲). ایشان ابتدا به قرآن کریم استناد کرده و از دیدگاه دین مبین اسلام انسان را مرکب از روح و جسم می‌داند (ر.ک: حجر: ۲۹). از سوی دیگر اندیشمندان بسیاری را با این عقیده همراه می‌داند؛ اندیشمندانی که به دوجودی بودن انسان اشاره کرده‌اند (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴). وی نیز پیرو همین دیدگاه معتقد است انسان تنها یک «ارگانیسم محسوس» نیست، بلکه موجودی مرکب از «روح و بدن» است؛ از این رو درباره بدن و جایگاه آن در وجود انسانی این‌گونه توضیح می‌دهد:

[...] بدن به‌منزله ابزاری برای فعالیت یا مرکبی برای سیر و حرکت است که البته می‌بایست در همین حد به آن، بها داد و در حفظ سلامت و نیرومندی آن کوشید آن چنان که می‌بایست به سلامت و نیرومندی ابزار و مرکب، اهتمام شود (همان).

از دیدگاه وی وجود بدن جسمانی برای بشر امری بدیهی است، ولی وجود روح (نفس) نیازمند اثبات و توجه بیشتر است که بدان اشاره خواهد شد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۵). از سوی دیگر ایشان میان نفس و عقل، به معنای موجود مجرد تام، تفاوت گذاشته و بر این عقیده است «در حاق وجود نفس، اضافه به بدن (جسم) نهفته است و در مورد عقل این چنین نیست» (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲).

۱-۲. غیرمادی و جاودانه بودن و اصالت روح

نظریه‌های اندیشمندان درباره ماهیت انسان به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: «مادی و الهی» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۱) و در میان ایشان *آیت‌الله مصباح*، علاوه بر براهین عقلی، از آیات قرآن کریم بهره می‌جوید و ملاک ارزشمندی انسان نسبت به موجودات دیگر را روح الهی او می‌داند و در دسته دوم جای می‌دهد. از نظر ایشان «روح» و «نفس» در فلسفه اسلامی تقریباً مترادف هستند و فقط گاهی روح صرفاً در مورد «روح بخاری» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۵۸) استعمال می‌شود؛ ولی نفس واجد همه مراتب، اعم از روح بخاری و مراتب بالاتر عقلانی است و به‌کارگیری آن در این حوزه شایع‌تر است (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۸).

به عقیده وی پذیرش وجود روح و بحث درباره آن مستلزم قبول برخی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است؛ این مبانی عبارت‌اند از هستی با ماده مساوی نیست و راه شناخت به «حس» منحصر نبوده، «عقل، معرفت حضوری و شهود باطنی» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۱) طرق دیگر کسب معرفت هستند. ایشان در هستی‌شناسی پیرو فلاسفه اسلامی پذیرفته است که برخی موجودات عالم فرامادی‌اند (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). ادله‌ای که وجود روح انسان را اثبات می‌کنند، آن را از دسته موجودات غیرمادی (مجرد) می‌داند. شواهد قرآنی و ادله فراوانی از سوی اندیشمندان مختلف غربی و شرقی بر غیرمادی بودن روح اقامه شده که مورد توجه وی قرار گرفته است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۳۸).

در یکی از آیات قرآن کریم در بیان مراحل آفرینش انسان، این‌گونه آورده شده است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). در میان مراحل خلق انسان، دمیدن روح در آخرین مرحله و بسیار متفاوت بیان شده است که به تفاوتی اساسی با مراحل پیشین اشاره دارد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶).

از نظر *آیت‌الله مصباح* اثبات وجود روح صرف‌نظر از تعبد از سه طریق ممکن است: عقل، تجربه درونی یا شهود و توجه به آثار. به عقیده ایشان از طریق عقلی و فلسفی بیش از ده برهان بر اثبات و تجرد روح اقامه شده که برخی عبارت‌اند از: «برهان درک کلیات، امتناع انطباق کبیر در صغیر، رؤیاهای صادق، احضار ارواح و خواب‌های مغناطیسی» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۳). به عقیده ایشان فرد محقق در شیوه دوم با تلاش درونی خود را می‌یابد که این «یافتن» (به علم حضوری) غیر از «دانستن» (همان، ص ۴۴) و معلومات حصولی است و شیخ‌الرئیس *ابوعلی سینا* نیز در «برهان هوای طلق» (همان، ص ۴۵) از این طریق به اثبات روح و تجردش می‌پردازد؛ و حاصل از شیوه سوم بر بهانه‌ی تلیفیک شده از «مقدمات حسی به‌ضمیمه کبریات عقلی» (همان، ص ۴۷) می‌داند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۲-۸۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

در استدلال به شیوه اخیر موجودات جسمانی با واسطه یا بدون واسطه تقسیم‌پذیرند؛ مانند چوب و رنگ در قطعه چوب رنگ زده‌شده که با دونیم کردن آن قطعه چوب، آن دو نیز تقسیم می‌شوند؛ ولی روح یا «من» به واسطه قطعه شدن بدن یا بدون واسطه و به طور مستقیم به دو «نیمه من» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۹) قسمت نمی‌شود. با این نگاه فعالیت‌های روحی نیز اموری تقسیم‌ناپذیر و غیرمادی‌اند. در این باره ایشان در توضیح تقسیم تصویر در ذهن (مانند تصویر سیب)، این تقسیم را ناظر به تصویر کامل سیب مضبوط در ذهن دانسته و آن دو نیمه را در حقیقت تصاویر

جدیدی غیر از تصویر کامل یادشده می‌داند (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). وی در میان شیوه‌های یادشده، ادله اقامه‌شده از طریق شهود (شیوه دوم) را ترجیح می‌دهد و در میان این ادله، برهان یادشده از ابن‌سینا را به‌دقت تفسیر کرده، می‌پسندد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۴۵-۴۶ و ۶۱-۶۲).

آیت‌الله مصباح پس از استدلال و اثبات تجرد برای روح، درباره لوازم آن معتقد است موجود مجرد برخلاف موجودات مادی از «امتداد، یعنی طول، عرض و ضخامت» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۷۲) برخوردار نبوده، غیرقابل تجزیه است. خواص عمده دیگر روح عبارت‌اند از: «خودآگاهی» و داشتن درک و شعور که در بدن مادی انسان نبوده و از خواص ویژه روح است؛ «تمایلات و رغبت‌ها» که در مقابل، اجسام مادی واجد هیچ گرایش و علاقه یا تنفری نیستند؛ «قدرت تصمیم‌گیری و اراده» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۵۸-۴۵۶) که به موجب آن هیچ عاملی قدرت تصمیم‌گیری انسان را سلب نمی‌کند.

آیت‌الله مصباح معتقد است روح، برخلاف بدن، جوهری زوال‌ناپذیر است که «مستقل از ماده» (همان، ص ۴۴۷) باقی می‌ماند و غیرمادی بودن روح مستلزم بقا و فناپذیری اوست (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳) و دلیل این مطلب را این‌گونه عنوان می‌کند: لازمه ملاک بودن بدن، ترکیب و وابسته بودن هویت انسان به بیش از یک چیز (مثلاً روح و بدن) است و با از بین رفتن یک جزء، آن هویت از بین خواهد رفت؛ ولی زوال و تغییرات تدریجی بدن هویت فردی و انسانی شخص را تغییر نمی‌دهد و باید وابسته به امری غیرمادی باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۴۷-۴۵۰). علاوه بر این ادله عقلی بر صفات حکمت و عدالت پروردگار متعال و منابع نقلی اسلامی و همچنین وجود امیال فطری انسان که دلیلی شهودی و حضوری محسوب می‌شود، همگی بر فرجام نیک جهان، ثواب و عقاب درستکاران و بدکاران و بر پذیرش جاودانگی روح استوار هستند. از این رو وی تلاشی جسم انسان را موجب پایان زندگی او ندانسته، معتقد است انسان با پایان عمر بدن مادی خود، در عالمی دیگر با صورت باطنی کردارهای خود روبه‌رو می‌شود و زندگی او در «عالم برزخ» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۲) تداوم می‌یابد (ر.ک: عنکبوت: ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۷۸؛ ج ۷۰، ص ۱۳۰؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷-۱۶۸).

ایشان پس از اثبات وجود روح و غیرمادی و فناپذیر بودن آن و پذیرش اینکه فعالیت‌های ذهنی و مقومات وجود انسان اعم از احساس، اراده، تفکر و تعقل از روح سرچشمه می‌گیرند، از اصل فلسفی «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» این مطلب را استنباط کرده است که «بخش اصیل وجود انسان روح اوست و انسانیت او درگرو همان است» (مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۶۳). ایشان «ساحت مجردی به نام روح» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۱) را «هویت واقعی انسان» (همان، ص ۱۲۲) و عنصر اساسی وجود انسان و ملاک «انسانیت انسان» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۴۹) می‌داند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۸-۳۹؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷).

۳-۱. مراتب طولی و شئون عرضی روح انسان و ارتباط آن دو

از آنچه گذشت دانستیم که به عقیده آیت‌الله مصباح هر انسان صرفاً دارای یک روح است. از این رو تعددی که بسیاری فیلسوفان اسلامی بر آن اتفاق دارند (سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی) و از روایات معصومان علیهم‌السلام استفاده می‌شود (ارواح پنج‌گانه) به مراتب طولی و قوای نفس اشاره دارند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۵۲-۵۴؛

گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹). از نظر ایشان احساس و درک نیاز و به طور کل ادراک در انسان امری روحی و مربوط به روح است و بدن و اندام انسان در پیدایش ادراک «نقش مقدمی» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۲۵) دارند. از سوی دیگر نفس انسان به جهت توانایی‌های پرداختن به امور مختلف دارای ابعاد نباتی (مانند تغذیه)، حیوانی و انسانی است که اکثر انسان‌ها از مرتبه حیوانی عبور نکرده و به اموری همچون «تغذیه [...] دیدن، شنیدن، خشم و خشنودی» مشغول هستند. از این‌روست که از نظر ایشان در بین این مراتب طولی (نباتی، حیوانی و انسانی) عده کمی به مرتبه بعد انسانی می‌رسند و آن را درک می‌کنند. این بُعد نیز دارای مراتبی است و نفس در هر مرتبه از این مراتب طولی، از «شئونی عرضی» برخوردار است (مانند دو بخش ادراکی - اعم از ظاهری و باطنی - و تحریکی در مرتبه حیوانی) و رسیدن به کمالات مراتب بالاتر، منوط به عدم توجه بیش‌از اندازه به مراتب و شئون عرضی مراتب پایین‌تر است که بالاترین این مراتب طولی و کمالات آن‌ها از آن اولیای الهی و پیشوایان معصوم است (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۰، ص ۱۳۹-۱۴۲؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۹).

بنا بر آنچه گذشت، از دیدگاه آیت‌الله مصباح دو خاصیت اساسی هر موجود زنده که مجموع آنها فصل و امتیاز جوهری حیوان است، «ادراک و حرکت ارادی» است. این دو در انسان پیچیده‌تر و عمیق‌تر بوده، دو دستگاه مشترک روان‌تنی به نام‌های «دستگاه ادراک» و «دستگاه اراده» (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۹۳) را تشکیل می‌دهند.

۴-۱. تأثیرپذیری و عدم تأثیرپذیری روح انسان از علایق و بدن خود

همان‌طور که دانستیم روح انسان امری غیرمادی (مجرد) بوده، تغییرناپذیر است؛ ولی موجودات مجرد در صورتی که به جسم وابستگی داشته باشند، همچون موجودات مادی وجودی تدریجی دارند و از این‌رو تغییرپذیرند. بنابراین ویژگی‌های روحی و جسمی انسان تغییرپذیر و این تغییر امری تدریجی و زمان‌بر است و ممکن است دارای جهت مثبت یا منفی باشد (ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰-۱۷۱).

از نظر آیت‌الله مصباح نحوه ارتباط روح و بدن در دو مرحله است: یکی در حال خواب و دیگری در حال بیداری و همچنین قطع ارتباط نیز در دو مرحله است: «در حال خواب و دیگری در حال مرگ» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۷۴). بدین‌صورت که در حال خواب «فقط قوای ادراکی و حسی او ضعیف می‌شود» (همان، ص ۶۹) ولی از بین نمی‌رود، ولی در حال بیداری همه قوای درک حسی از قوت برخوردار است و در حال مرگ نیز ارتباط آن قوا با روح کاملاً قطع می‌شود. از نظر ایشان در هنگام برقراری ارتباط میان روح و بدن انگیزش هر «میل و اراده یا نفرت و اشمئزاز» (مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۰۳) مسبوق به احساس هم‌سنخ خاصی بوده، از بعضی ادراکات به‌ویژه «ادراکات حسی» (همان، ص ۴۰۴) نیز متأثر است. همچنین ارضا و اشیاع امیال و خواست‌های غریزی نیز متوقف بر «ادراکات متناسب» (همان، ص ۴۰۳) است. وی درباره تأثیر بدن انسان بر روح او، این تأثیر را از سه جهت وارد می‌داند که عبارت‌اند از: افعال او؛ اعضا و جهاز‌های وسیله این افعال؛ و اشیای گوناگون خارجی متعلق افعال یادشده. او برای نمونه با نگاهی قرآنی «خوردن و آشامیدن» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۲۵۵) و تأثیر حدود آن بر روح انسان را بررسی می‌کند و با همین رویکرد در جای دیگر میان اعمالی که در خارج انجام می‌دهیم و انگیزه انسان (نیت) از انجام آنها «رابطه تکوینی» (همان، ص ۵۸) و حقیقی قائل بوده، ارزش آن عمل جسمانی را تابع وجود نیت صحیح یا عدم آن می‌داند (همان، ص ۲۵۵-۲۵۸).

از سوی دیگر به عقیده وی میل و علاقه نیز متقابلاً می‌تواند بر ادراکات اعم از حسی، تخیلات و افکار، حتی بر استنتاج‌های عقلی تأثیر بگذارد و در حوزه علم حضوری نیز از توجه فرد به علم خود بکاهد و به موجب آن در صورت مزاحمت دچار عدم توجه و ناآگاهانه شدن، و در صورت موافقت دچار توجه ویژه گردد؛ و در معلومات حصولی نیز موجب جهت‌دهی مطابق آن میل بشود. البته می‌توان از تأثیر سوء این ارتباط متقابل جلوگیری کرد (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۰۶-۴۱۰).

۱-۵. فطرت انسان: نه خیر و نه شر

از نظر آیت‌الله مصباح، فطرت در لغت و در اصطلاح فلسفی و دینی «غریزه» (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱) را شامل می‌شود و اعم از انسان و حیوان است؛ ولی در کاربرد عرفی و در مقام فرق‌گذاری میان انسان و حیوان مخصوص انسان و در برابر غریزه استعمال می‌شود. ایشان سه اصطلاح «فطرت» را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. هر نوع گرایشی که در «نهاد انسان» (همان، ص ۱۰۰) باشد و از سه ویژگی «عمومیت» (همان، ص ۹۲) برای همه انسان‌ها، «ذاتی و خدادادی» (همان، ص ۹۳) بودن (خلقت) و ثبات و تغییرناپذیر بودن، برخوردار باشد (اعم از غرایز و غیر غرایز)؛

۲. فقط بر «گرایش‌های مخصوص انسان» اطلاق می‌شود؛

۳. تمایلی است که «نهایت آن به خدا» (همان، ص ۱۰۰) می‌رسد.

در فلسفه اسلامی «ریشه شر به عدم و ریشه خیر به وجود» برمی‌گردد و موجودی که دارای «جهت کمالی» (همان، ص ۱۰۳) باشد خیر و اگر فاقد آن باشد شر شمرده می‌شود. به عقیده آیت‌الله مصباح سرشت انسان به معنای فلسفی و حقیقی آن شامل «وجود انسان و تمامی قوا و نیروها و ترکیبات او» است و «خیر محض» (همان، ص ۱۱۶) است؛ و به معنای نسبی آن برای بعضی موجودات شر و برای بعضی دیگر خیر است، ولی مجموعه وجودی او خیر است. از نظر ایشان این سرشت به معنای ارزشی فقط بعد از «گزینش و اعمال اختیار» (همان، ص ۱۱۷) مشخص می‌شود و بدون رفتار اختیاری به لحاظ اخلاقی خنثا است. به عبارت دیگر ضابطه کلی درباره واژه خیر و شر این است که هنگامی که «صفت فعل اختیاری انسان» باشد، دارای «مفهوم اخلاقی» (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۹) خواهد بود.

۲. ماهیت انسان از دیدگاه ابراهام مزلو

۲-۱. ترکیب انسان از دو بعد جسمی و روانی

ابراهام مزلو به این نکته اذعان دارد که تعیین نوعیت انسان نسبت به دیگر موجودات بسیار مشکل است و آنچه از ابتدای ایجاد علم روان‌شناسی تا کنون بیشترین تأثیر را بر این رشته گذاشته، نقص‌های نظریات جامعی است که درباره طبیعت و ماهیت انسان ارائه شده که شامل رویکرد فرویدی‌ها (روانکاوی) و رفتارگراها (اثبات‌گرایی) می‌شود (ر.ک: مزلو، ۱۹۷۱، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۸۵؛ همو، ۱۹۶۸، ix). ایرادات مزلو از این دست هستند؛ بی‌توجهی گرایش اخیر به تفاوت میان سه موضوع انسان، اشیا و ذاتی انسان و همچنین تصویر ناقصی که فروید از انسان ارائه داد که در آن تصویر ویژگی‌های خداگونه بشر، آرزوها و امیدهای ممکن او نادیده انگاشته شد (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۲). وی در جای دیگر به نقد نگاه هگل و مارکس و برخی فلاسفه آگزیستانسیالیست اروپایی (مانند سارتر و پیروان او) نشسته است.

از نظر مزلو اگر تلقی هگل از «روح» و تلقی مارکس از «طبیعت» را بپذیریم و این فرض را که این دو دیدگاه، سلسله‌مراتبی از یک پیوستار هستند نیز قبول کنیم، طبق این دو مطلب ابعاد «حیوانی، طبیعی و مادی» انسان در قالب «نیازهای پست‌تر» بر ابعاد دیگر انسان، همچون «روح، آرمان‌ها و ارزش‌ها» (که در زمره «فوق‌نیازها» محسوب می‌شوند) غلبه خواهند داشت. این دیدگاه موجب می‌شود «شرایط مادی زندگی» به گونه‌ای معنادار بر «آرمان‌های والا» مانند «ایدئولوژی، فلسفه، دین، فرهنگ» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۶) غلبه یابد. وی در نقد سارتر تصور او از انسان را دچار افراط و ساده‌اندیشی و در تضاد با واقعیات زیست‌شناسی (همچون علم وراثت و روان‌شناسی سرشتی) و منجر به انکار زیست‌شناسانه انسان، «پوچی تجربی» و «عدم وجود ندهای تکانشی از درون» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۱۷۹) می‌داند (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۲-۱۳؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۱۶).

مزلو خلاصه فکری ناشی از نداشتن تصور درست از انسان و روابط او با غیر خود را با تلاش روان‌شناسان در آگاه کردن مردم از چگونگی طبیعت خود و بایسته‌های رابطه خود با خود، دیگران، کل جامعه و کل جهان قابل جبران می‌داند. در این باره وی اقتباس از مردم‌شناسی فلسفی مورد تأیید نویسندگان اروپایی را توصیه می‌کند. در این مردم‌شناسی در جهت رفع این نقص‌ها و کشف ذات انسان کوشش شده است (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۹۵۴، ص ۲۶۶).

او از منظر یک روان‌شناس انسان‌گرا، نگرش درباره انسان و نوع رابطه او با عالم را نیازمند تغییر می‌داند و دلیل این تغییر را عدم قدرت و تسلط بشر بر زندگی خود می‌داند؛ زندگی در جهانی که به طور دائم در حال تغییر است و لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ایستد. از نظر وی، این دگرگونی به جهت شتاب عظیم در رشد داده‌ها، دانش و فن و اختراعات و پیشرفت فناوری در نیمه دوم قرن بیستم محسوس‌تر است. از این‌رو وی به نوعی جدید و متفاوت از انسان که با رویکرد فلسفی «هراکلیتوس، وایتهد و برگسون» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۵۶) تعریف می‌شود، دعوت می‌کند و نام آن را انسان «هراکلیایی» (همان، ص ۵۷) می‌گذارد.

از این‌رو مزلو در کنار گروه‌های دیگر و در قالب نیروی سوم، «روان‌شناسی نوع سوم» را ارائه می‌کند و معتقد است مهم‌ترین ویژگی این روان‌شناسی طرح «نظریه سوم و جامع‌تر از طبیعت انسان» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ix) و نمایش «طبیعت والاتر انسان» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۵۱) است.

وی در تحقیقاتش به این برداشت رسیده است که افراد بشر از آنچه تصور می‌شود، به هم شبیه‌ترند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۲۳). از این‌رو می‌توان مشترکاتی بین آنها پیدا کرد. وی معتقد است انسان به «واقعیات و امکانات بالقوه» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۰) خود (آنچه هست، آنچه دوست دارد باشد و آنچه می‌تواند باشد) وابسته است. مزلو طبیعت درونی انسان را اساساً زیست‌شناختی تصور کرده و معتقد است: «او دارای نیازها، استعدادها و گرایش‌هایی است که تا حدودی مبنای ژنتیک دارند، برخی از آنها مشخصه تمامی نوع بشر هستند و همه خطوط فرهنگی را شامل می‌شوند، برخی منحصر به فردند» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۳۵۶).

او در جای دیگر نیز انسان را دارای دو دسته صفات می‌داند که عبارت‌اند از: صفات ویژه نوع و مشترک میان همه افراد بشر؛ و صفات ویژه فرد خاص خود شخص (ر.ک: مزلو، ۱۹۶۸، ص ۳ و ۱۹۱).

وی پیرو وجودگرایان در نگاهی جامع به طبیعت انسان معتقد است فرد انسانی دارای «یک سرشت، یک ساختار و یک استخوان‌بندی سایه‌وار» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳) و «کلی یکپارچه و سازمان‌یافته» (همان، ص ۱۹) با دو بُعد با نام‌های «طبیعت والاتر» و «طبیعت پست‌تر» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۷۳) است. بُعد اخیر، شالوده و مبنای حیاتی بُعد دیگر است و بدون وجود و ارضای آن، بُعد دیگر در اکثر افراد بشر متصور نخواهد بود (ر.ک: همان، ص ۱۷۳).

مزلو مسئله دوگانگی مشهور میان روح و جسم انسان را بر آشتی میان دو بعد یادشده بشر تطبیق داده و برای حل این مسئله تبیینی ارائه داده و آن را «خودمختاری کنشی زندگی در سطح نیاز عالی» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳) می‌نامد. وی در این تبیین معتقد است نیازهای انسان دو دسته هستند: «نیازهای ابتدایی» (نیازهای پست) که در آن با حیوانات مشترک بوده و جسمی و مادی محسوب می‌شوند، و «نیازهای والاتر» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰) که مختص انسان است و تنها بر پایه نیازهای پست گسترش می‌یابند، اما سرانجام هنگامی که کاملاً تثبیت شدند، ممکن است به طور نسبی از آن نیازهای پایه مستقل شوند و کمال یابند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳-۱۰۴).

۲-۲. بعد فیزیولوژیک و پست بشر

مزلو در بررسی بُعد پست‌تر طبیعت هر فرد انسان، آن را بُعد حیوانی و واضح‌ترین خصیصه نوعی بشر می‌داند. از این رو «جنبه ابتدایی و ناخودآگاه سرشت انسان» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۸۳) به‌شمار می‌آید و ممکن است موجب صدور عمل مطلوب (خوب) یا نامطلوب (بد) شود. وی معتقد است این بُعد انسان از این موارد تشکیل یافته است: «خلق و خو»، «اندام‌شناسی» (اعم از فیزیولوژی، عصب‌شناسی، غددشناسی)، «نیازهای اساسی شبه غریزی» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۰۴)، «هیجان‌های اساسی» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۳)، «سبک زیستی» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۰۴) یا «استعدادهای اساسی» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۳).

مزلو از میان اجزای تشکیل‌دهنده مرتبه پست‌تر طبیعت انسان نیازهای اساسی و همه‌توانایی‌ها و استعدادهای درونی فرد را «ذاتی طبیعت انسان» (همان، ص ۱۷۶) می‌داند و برای تشخیص ذاتی بودن آنها چهار علامت ذکر می‌کند:

۱. ناکام گذاشتنشان موجب بیماری افراد می‌شود؛
۲. برخلاف نیازهای روان‌نژندی، ارضایشان موجب پرورش و سلامت روان است؛
۳. در شرایط آزاد به طور انتخابی و خودانگیزخته خود را نشان می‌دهند؛
۴. در افراد نسبتاً سالم قابل مشاهده‌اند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۵۶-۵۷ و ۲۷۳-۲۷۴).

مزلو نیازهای طبیعی و ذاتی را شالوده نظریه خود قرار می‌دهد و برای آن سلسله‌مراتبی قائل است. عناوین این نیازها عبارت‌اند از: «نیازهای فیزیولوژیک، امنیت، عشق و تعلق خاطر، احترام، خودشکوفایی». وی آنها را در قالب دو دسته «نیازهای کمبود و نیازهای رشد» تقسیم می‌کند و نیازهای اخیر را شامل نیاز به خودشکوفایی به همراه فرا نیازها که شامل «یکپارچگی، کمال، عدالت، توانگری، سادگی، سرزندگی، زیبایی، خوبی، بی‌همتایی، صداقت» (شجاعی، ۱۳۹۱، ص ۵۵-۵۶) است، می‌داند؛ نیازهای کمبود که با نام نیازهای اساسی نیز نام‌برده می‌شوند باقی نیازهای فطری نام‌برده را شامل می‌شود. این سلسله نیازها به صورت یک هرم ترسیم می‌شود که در شکل ذیل ملاحظه می‌کنید.



از نظر وی ذاتی بودن نیازهای اساسی موجب می‌شود که به میزان قابل توجهی نیازهای اساسی هر فرد متأثر از عامل «سرشتی یا وراثتی» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۸۸) باشد. از این رو مزلو نظریه نیازهای اساسی خود را «نظریه غریزه» نیز می‌نامد، ولی در آن به مطالعه «نیازها، کشش‌ها و امیال» و «ارزش‌های اصیل، باطنی و تا حدودی تعیین شده توسط وراثت» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۶۲) می‌پردازد و از ویژگی‌هایی چون «قوی، نامطلوب، غیرقابل تغییر» که پیش از این رفتارگرایان نشان‌دهنده غریزی بودن فرض می‌کردند، برخوردار نیستند؛ بلکه نیازهایی «ضعیف» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳) و نیازمند پرورش‌اند.

وی در برابر رفتارگراها (که تمامی نیازهای انسان را غریزی و حیوانی می‌دانند) قرار می‌گیرد و موضعی معتدل اخذ می‌کند و تعدادی از نیازهای انسان را فطری، تعیین شده و به تعبیر خود «نیازهای مرتبط با غریزه» (همان، ص ۸۲) می‌داند و ملاک تشخیص آنها را «آسیب روانی» بر اثر ناکامی از ارضای آنها و عکس آن در سلامت روانی معرفی می‌کند. نیازهای یادشده عبارت‌اند از: «نیازهای فیزیولوژیکی، ایمنی، احترام و خودشکوفایی». وی نمونه نیازهای مقابل این دسته را «نیاز به صحبت به زبان بومی» (شجاعی، ۱۳۹۱، ص ۵۶-۵۷) می‌داند.

به عقیده مزلو، انسان به دلیل داشتن نیازهای اساسی غریزی به حیوانات شبیه است؛ ولی این نیازها در انسان از ویژگی‌هایی چون ضعف، قابلیت تغییر، مطلوبیت و ارزشمندی (و یا حداقل متوسط بودن) برخوردارند؛ از این رو «شبه غریزی» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۰۳) نامیده می‌شوند و با نیازهای موجود در حیوان متفاوت‌اند (رک: همان، ص ۱۰۲-۱۰۳ و ۲۷۶-۲۷۷). او درباره نیازهای اساسی معتقد است اغلب عمدتاً «ناخودآگاه» (همان، ص ۵۴) هستند (البته با روش‌هایی می‌توانند خودآگاه شوند) و در مقایسه با تمایلات آگاهانه ظاهری و رفتارهای ظاهری، نیازهای اساسی در میان افراد بشر از وحدت‌نهایی‌تر، کلی‌تر و اساسی‌تر برخوردار هستند و بدین جهت از «وجه اشتراک انسانی» (همان، ص ۵۴-۵۵) بیشتری برخوردارند.

از نظر مزلو میان نیازهای اساسی انسان سلسله‌مراتبی برقرار است که در اکثر افراد آزموده شده محقق است. البته «موارد استثنا» (همان، ص ۵۱) هم وجود دارد و این الگو از انعطاف لازم برخوردار است. در باور مزلو نیازهای

اساسی فیزیولوژیک (طبیعت پست بشر) شرارت‌آمیز و گناه‌آلود نیستند و از دید علمی محتاطانه این نیازها «خنثا» (همان، ص ۱۱۷) هستند و حتی می‌توان آنها را خوب و خیر تلقی کرد (ر.ک: همان، ص ۲۶۹-۲۷۰ و ۳۱۷).

علی‌رغم مخالفت مزلو با رفتارگرایی در سرایت ویژگی‌های حیوانی به انسان و همچنین اعتقاد به توانایی‌های فوق حیوانی انسان، ولی در آثار وی نشانه‌های باورهایی خلاف آنچه ادعا کرده است، دیده می‌شود؛ باورهایی چون اصل تکامل انواع داروین. وی انسان را «جزئی از طبیعت» می‌داند و علاوه بر آن هر گونه «تضاد مطلق با طبیعت غیرانسانی» را نفی می‌کند و «نظریه تکامل زیستی انسان» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۲۱-۳۲۲) را شاهدی بر لزوم این تشابه می‌آورد و در جای دیگر نیز برای تبیین پیامدهای رشد انسان، «سبک داروینی بقا» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶) را بر سبک‌های دیگر ترجیح می‌دهد. او انکار اصل تکامل داروین را اشتباهی بزرگ خوانده و با اشتباهاتی چون اعتقاد به حق الهی پادشاهان و مسطح بودن زمین برابر می‌داند (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۸۶).

مزلو معتقد است: «استدلال حیوان به انسان [تعمیم ویژگی‌های حیوان به انسان] همیشه امر حساسی است که باید با احتیاط کامل انجام گیرد» (مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۲۰). از این رو «اگر مجبوریم برای شناخت انسان حیوانات را مبنای استدلال قرار دهیم» (همان، ص ۸۳) و او دارای «میراثی حیوانی» فرض شود، باید در میان موجودات زنجیره تکامل انواع نزدیک‌ترین موجود به انسان را انتخاب کنیم. از این رو «این میراث بایستی عمدتاً از تیره حیوانات انسان‌نما باشد و میمون‌های انسان‌نما» - مانند «شامپانزه» - نزدیک‌ترین بستگان انسان در میان همه حیوانات هستند.

از نظر وی این نوع میمون‌ها «بیشتر اهل تعاون و همکاری‌اند تا پرخاشگری» و در این زمینه با ذکر آزمایشی معتقد است پرخاشگری در آنها، آن گونه که ادعا می‌شود نیست و «هرگونه بحث تکاملی در این باره که سرشت حیوانی انسان، او را مجبور به پرخاشگری و ویرانگری می‌کند، باید مورد تردید قرار گیرد یا مردود دانسته شود» (همان، ص ۱۱۹-۱۲۱). او در جای دیگر نیز آزمایش‌های گوناگونی را که هارلو و همکارانش در دانشگاه ویسکانسین بر روی حیوانات انجام داده‌اند، با اهمیت می‌نامد و از آنها نیاز به محبت را در آن حیوانات نتیجه گرفته، برای اثبات بر انسان زمینه‌سازی می‌کند (ر.ک: همان، ص ۹۰).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، وی به اصل تکامل اعتقاد دارد و در توضیح رابطه این اصل و انسان، بشر را عضوی از یک نوع موجودات تکامل‌یافته زیستی معرفی می‌کند. او در سیر تکاملی اصل مذکور، طبیعت والاتر و متعالی او را بخشی از گوهر انسانی یا به تعبیر دیگر بخشی از «طبیعت زیست‌شناسانه» (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶) تکامل‌یافته او می‌داند (ر.ک: مزلو، ۱۹۷۱، ص ۳۳۷).

۲-۳. بعد درونی، روانی و مادی بشر

از دیدگاه مزلو در تعریف انسان از عبارتهایی چون خلق و خوی خود و تعادل‌های بیوشیمیایی خود استفاده می‌شود و طرح خودشکوفایی به‌عنوان هدف و نیاز نهایی اوست؛ لذا این گزاره که «خودی وجود دارد که باید خودشکופا شود» پیش‌فرض تعریف فوق است. وی در توصیه به «گوش دادن به ندهای تکناشی» (مزلو، ۱۹۷۱، ص ۴۴) نیز به خود و ندهای درونی‌اش اشاره می‌کند؛ از این رو به عقیده وی مهم‌ترین ویژگی انسان برخوردار از سرشتی خاص است

که آن سرشت «کالبد یا ساختاری روانی» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۶۹) دارد که می‌توان آن را همانند ساختار جسمی‌اش مورد بحث و بررسی قرار داد. وی برای ویژگی‌های شخصیتی انسان مرکزی قائل است و شخص را یک کل وحدتمند در نظر می‌گیرد و این نگاه را با مثال این‌گونه توضیح می‌دهد:

در یک نظریه خوب، موجودی به‌عنوان نیاز معده‌ای، دهانی یا نیاز جنسی وجود ندارد. تنها یک نیاز برای فرد وجود دارد. این جان اسمیت است که غذا می‌خورد نه معده وی. از این گذشته ارضا برای کل فرد حاصل می‌شود نه فقط برای بخشی از او. غذا گرسنگی جان اسمیت را ارضا می‌کند، نه گرسنگی معده را [...] هنگامی جان اسمیت گرسنه است، او بکلی گرسنه است (همان، ص ۱۹-۲۰).

او طبیعت درونی را ذاتی، طبیعی، نامتغیر، غالباً ماندگار (که در اوایل زندگی پدیدار نیست، ولی پس‌از آن در افراد معمولی به‌ندرت ناپدید می‌شود) و بسیار پیچیده، پنهان، دقیق و ضعیف و ظریف می‌داند؛ همچنین دارای نیرویی پویا که به دنبال هویت، سلامت و رشد است و از ندایی نجاگونه (که سست و ضعیف است) برخوردار است که می‌خواهد به‌صراحت ابراز شود. البته او تصریح می‌کند که این طبیعت درونی ممکن است به خاطر عادت، فشار فرهنگی، نگرش‌های غلط، به‌راحتی مغلوب و خاموش شود (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳-۲۷۴ و ۲۷۶-۲۷۷؛ همو، ۱۹۶۸، ص ۳-۴ و ۱۹۳-۱۹۴).

وی به ابعاد ساختار روانی مورد اشاره انسان پرداخته، معتقد است همان‌گونه که فروید کشف کرده، اگر شخصیت انسان را مطالعه کنیم این حقیقت را می‌یابیم که شخصیت انسان دارای لایه‌هایی در کنار هم است و به دو طیف خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شوند (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳-۲۷۴). از نظر او این دو بخش ناخودآگاه و خودآگاه می‌توانند هم منبع خصایص والا و ویژه انسانی و هم منبع خصایص نامطلوب و شرارت‌آمیز باشند. از این‌رو ما دارای «هشیاری خوب و هشیاری بد و ناهشیاری خوب و ناهشیاری بد» (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۱۶۷) هستیم.

مازلو در توضیح بُعد والاتر طبیعت انسانی، از «ارزش‌های بودن او» (همان، ص ۳۰۴) نام می‌برد و تقویت و شکوفا کردن این ارزش‌ها، «ارزش‌های B» (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴) را توصیه می‌کند. وی این ارزش‌ها را صفات تمایزدهنده عمیق‌ترین، اساسی‌ترین و ذاتی‌ترین مراتب انسانی معرفی می‌کند و آنها را ارزش‌های متعالی و رکن اساسی وجوه مفهوم انسان دانسته، معتقد است نسبت میان آنها و انسان همچون رابطه قضایای اقلیدسی در نظام اقلیدسی «همان‌گویانه» (مازلو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲) است. از نظر او «باید در هر تعریف نهایی از انسان [...] ارزش‌های بودن را که ارزش‌های بودن او نیز به‌شمار می‌روند در تعریف خودمان بگنجانیم» (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۳۰۴-۳۰۵)؛ چراکه هر انسانی به‌صورت بالقوه دارای این عناصر است.

او این بُعد را دربرگیرنده نیازهای رشد، نیازهایی غیر از نیازهای اساسی (مانند نیاز به کار معنادار، مسئولیت، خلاقیت، منصف و عادل بودن، انجام کار ارزشمند و ترجیح انجام آن) می‌داند و به اعتقاد وی خصیصه مختص بشر، برجسته‌ترین نیاز این بُعد، یعنی «تیاژ به خودشکوفایی» است و هیچ موجود دیگری حتی «میمون‌های تیره عالی» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۹۸) در داشتن این نیاز با انسان شریک نیستند. از این‌رو در باور وی میل به خودشکوفایی ویژگی تعیین‌کننده «انسانیت ذاتی» و «هستی فرد» (مازلو، ۱۹۶۸، ص ۱۴۵) است (ر.ک: همان، ص ۳-۴؛ همو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۴۴-۴۵ و ۲۲۷-۲۲۸).

وی حیات و ال‌تر انسانی را ناشی از خصیصه‌های مختص انسانی (نیازهای رشد) دانسته، از این رو معتقد است:

زندگی معنوی جزئی از ذات انسان است. نوعی ویژگی معرف طبیعت انسان است که طبیعت انسان بدون آن، طبیعت انسانی کاملی نیست. بخشی از خود واقعی، از هویت فرد، از هسته درونی فرد، از تعلق فرد به نوع بشر و از کمال انسانی است (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۴).

۴-۲. دو نوع ادراک انسان: متأثر از علایق و غیرمتأثر از آنها

مزلو مقوله ادراک انسان را تا حدی حاصل ادراک او از اشیای خارجی و تا حدی مخلوق خود او می‌داند و از این رو ادراک اشیای خارجی در انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: «به‌منزله پدیده‌ای مرتبط با علایق انسان و بی‌ارتباط با علایق انسان» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۷۶).

وی در توضیح دسته اول از ادراکات اشیای خارجی نمونه‌های شناخت انسان را توجه کردن‌ها، ادراک کردن‌ها، به یاد آوردن‌ها، فکر کردن‌ها و یاد گرفتن‌ها نام برده و به این می‌رسد که اکثر شناخت‌های ما عینی نیستند، بلکه انتزاعی و مجردند. وی برای تعریف انتزاع از دیدگاه برگسون و وایتهد بهره برده و آن را ذاتاً نوعی انتخاب از میان تنها جنبه‌های خاص موضوع (مانند سودمند، تهدیدکننده، آشنا و از همه مهم‌تر منطبق با مقولات زبانی) می‌داند و در نهایت معتقد است درک مجرد و انتزاعی موضوع یعنی ادراک نکردن بعضی جنبه‌های آن و این یعنی طرد برخی صفات و خلقیات و تحریف برخی صفات دیگر.

وی از آنچه ذکر شد نتیجه می‌گیرد که انسان طبیعت جهان را چنان که واقعاً هست، نمی‌شناسد و در عوض به «سازمان‌بندی جهان‌بینی درونی خود» (مازلو، ۱۹۶۸، ص ۸۹-۹۰) وقوف بیشتری دارد؛ چراکه معیار مهم در انتخاب صفات انطباق بر الگوی زبانی است و «زبان به مفهوم فریود یک فرایند ثانویه است [...] و با واقعیت خارجی و ضمیر آگاه سروکار دارد نه با واقعیت روانی و ضمیر [...] ناخودآگاه» (همان، ص ۹۰).

وی در جای دیگر و در توضیح نوع دوم ادراک انسان نسبت به خارج از خود، ادراک فی‌نفسه و بدون زمان و مکان را مطرح می‌کند؛ ادراکی ذوقی که «نه تنها نسبتاً نا برانگیخته و رها از منافع» و علایق انسان است، بلکه ادراک موضوعات مختلف و واکنش ادراک‌کننده به گونه‌ای است که گویی ادراکات از «واقعیتی مستقل از انسان و پایدار در ورای زندگی او» (همان، ص ۸۵) برخوردارند.

۴-۵. اختیار: امری طبیعی (غریزی یا شبه‌غریزی)

مزلو معتقد است عده‌ای به گناه نخستین یا شرارت ذاتی انسان اعتقاد دارند و تنها راه نجات بشر را «نیروهای فوق انسانی» (مزلو، ۱۹۶۸، ص ۱۶۵) می‌دانند؛ ولی او به شدت با این اصل که اعماق سرشت انسان، «خطرناک، شرارت‌آمیز، غارتگر و درنده» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۹) است مخالف می‌کند. در این باره هنری گایگر (Henry Geiger؛ ۱۹۰۸-۱۹۸۹) در مقدمه کتاب *افق‌های وال‌تر انسان* می‌گوید: مزلو با *سفر* هم‌نظر است که اکثر شرارت‌ها، اگر نه همه آن، در زندگی بشر معلول «نادانی» (مازلو، ۱۹۷۱، ص xvii) است.

وی در تعریف گناه و شرارت بر این عقیده است که گناه «تشخیص مذمت توسط دیگران» است و گناه ذاتی پیامد «فریب طبیعت یا خود درونی خود فرد» است و نوعی انحراف از جاده خودشکوفایی است؛ البته رهنمودی درونی برای رشد به سوی شکوفایی خود واقعی و توانایی‌های بالقوه نیز است که برای شخصی که مستحق رشد است، «مطلوب و حتی ضروری» (مازلو، ۱۹۶۸، ص ۱۹۴) است.

او طبیعت انسان را برخلاف دیدگاه عمومی تمدن غرب، به خاطر مراتب پست بشر (که از بعضی ویژگی‌های حیوانی برخوردار است) شر نمی‌داند و آن را شهرتی سوء می‌شمرد (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۸۳؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۱۰-۱۱۱ و ۳۱۷). وی اظهار می‌دارد به این مطلب یقین دارم که سرشت آدمی از نظر بیولوژیک، ذاتی و ضروری، شرارت‌آمیز، گناه‌آلود، رذالت‌بار، درنده، ظالم و جنایتکار نیست؛ بلکه خوب و یا حداقل خنثا است و «در بعضی فرهنگ‌ها چنین بوده و هست» (مازلو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۷؛ ر.ک: همو، ۱۹۶۸، ص ۳-۴). البته از نظر او ممکن است گرایشی شبه غریزی به رفتار بد در او وجود داشته باشد و اعتنا به این گرایش که موجب بسیاری شرارت‌هاست، به جهت نادانی، حماقت، ترس، سوءروابط و بی‌ملاحظگی اوست (ر.ک: مازلو، ۱۹۵۴، ص ۱۱۷-۱۱۹ و ۲۵۶-۲۵۷).

از این رو به عقیده وی مفهوم بهنجاری با «سلامت ایدئال» برابر است و لازمه آن تغییر نظری در «روان‌شناسی فردی» و تعریف «جامعه» مطلوب است. وی مفاهیم آرمانی ناشی از این تغییر درباره «جامعه، قانون، تعلیم و تربیت و خانواده» را موجب تغییر در مفاهیم کلیدی مانده از گذشته از قبیل «کنترل، بازداری، انضباط، تربیت و شکل دادن» می‌داند و مفاهیمی که او پیرو روان‌شناسان پویا پیشنهاد می‌کند، از این قبیل‌اند: «خودانگینگی، رهایش، طبیعی بودن» و «رضایتمندی از نیازهای اساسی» (مازلو، ۱۹۵۴، ص ۲۷۹-۲۸۰).

۳. اختلاف و اشتراک در مبانی انسان‌شناختی و تأثیر آنها بر علوم انسانی

۳-۱. انسان موجودی مادی یا دوساختی

همان‌طور که گذشت، هر دو صاحب‌نظر مورد مطالعه به بعد جسمانی برای انسان اذعان دارند. بدین‌صورت که *آیت‌الله مصباح* وجود این بعد (بدن انسان) را امری بدیهی می‌شمرد و نیازمند اثبات و اقامه ادله حصولی (اعم از تجربی و غیرتجربی) نمی‌داند. از سوی دیگر *آبراهام مزلو* نیز وجود بدن را پیش‌فرض تمامی مباحث خود دانسته و درباره دلیل وجود آن سخنی نمی‌گوید.

همچنین همان‌طور که دانستیم *آیت‌الله مصباح* با نگاهی فلسفی و اسلامی وجود موجودات غیرمادی را پذیرفت و برای انسان کرامت تکوینی و جایگاهی ویژه در میان موجودات قائل است و او را دارای قابلیت‌های خاصی می‌داند (اعم از ظاهری، درونی و روانی) که قابلیت روانی ویژه او به جهت وجود بعد غیرمادی اوست که روح یا نفس انسانی نامیده می‌شود. *آبراهام مزلو* نیز برای انسان دو بعد قائل است؛ ولی توصیف او از این دو بعد با ابهام‌هایی همراه است. وی برای بشر علاوه بر جسم انسان، فطرتی درونی نیز قائل است و در توضیح این فطرت، آن را سرشتی سایه‌وار و کلی یکپارچه معرفی می‌کند که از استعدادها و گرایش‌هایی با مبنای ژنتیکی تشکیل شده است و البته تصریح می‌کند که اساساً این بعد درونی انسان جنبه‌ای زیست‌شناختی و قابل تحقیق تجربی است. وی در توصیف بیشتر

این بعد درونی انسان، آن را متشکل از دو جنبه معرفی می‌کند که یکی بر دیگر تقدم دارد: فطرت والاتر و فطرت پست‌تر. مزلو درباره تعارض میان دو بعد جسمی و روحی انسان و چگونگی ارتباط این دو بعد، راه‌حل را در آشتی دادن دو بعد یادشده از فطرت درونی انسان می‌داند و معتقد است این آشتی در اشباع بعد پست‌تر و پس‌از آن ارضاء، تثبیت و استقلال نیازهای والاتر از مرتبه مادون خود است.

مقایسه این دو دیدگاه نشان می‌دهد که هرچند مزلو خود را از رویکرد اثباتی رفتارگرا دور کرده و برای انسان بعدی درونی قائل است، ولی روش تحقیق این بعد درونی را همچون اثبات‌گرایان تجربی و زیست‌شناختی می‌داند. از این رو حتی می‌توان گفت تصور دقیقی از تعارض میان جسم و روح و چگونگی ارتباط این دو را نداشته و راه‌حلی را که پیشنهاد می‌کند نحوه سازش میان دو بعد درونی انسان است و نه جسم و درون انسان؛ لذا نادرست است. در مقابل *آیت‌الله مصباح* ابتدا اصل وجود غیرمادی را مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مرتبط آن می‌پذیرد و سپس برای ترکیب انسان از جسم و غیر جسم ادله اقامه می‌کند و این جنبه غیرتجربی انسانی (روح یا نفس انسان) را اثبات می‌کند.

آیا انسان موجودی چندبعدی است؟ از دیدگاه *آیت‌الله مصباح* و *آبراهام مزلو* انسان موجودی دوبعدی است، ولی این دو شخصیت فکری در یکسان بودن یا متفاوت بودن این دو بعد باهم اختلاف دارند. پیامد این اتفاق نظر در یکسان ندانستن نظریات علوم انسانی دستوری و توصیفی در توصیه‌ها و توصیفات خود در ارتباط با این دو بعد از بشر است.

آیت‌الله مصباح این دو بعد را مرکب از بعد مادی و غیرمادی می‌داند و مزلو دو بعد را مادی و به دو بخش درونی و ظاهری (تک‌تک عضوهای بدن) تقسیم می‌کند. پذیرش بعد غیرمادی توسط *آیت‌الله مصباح* برای انسان افق‌های جدیدی را در تحلیل انسان و علوم درباره انسان، به‌ویژه روان‌شناسی، به روی محققان می‌گشاید.

تغییر در اهداف و راهبردها، ورود مسائل جدید، تبیین‌های جدید مسائل گذشته و تحقیق‌های جدید درباره علل فرامادی موضوعات و مسائل علوم انسانی از جمله پیامدهایی است که پذیرش یادشده به همراه دارد و همچنین به تلاش برای راه‌های جدید شناخت برای امور غیرمادی در وادی علم (علم مطلق) می‌انجامد.

علم، علوم انسانی و روان‌شناسی متأثر از این نگاه این‌گونه خواهند بود: علم و رشته روان‌شناسی در برابر تعریف پوزیتیویستی از آنها قرار گرفته و همان‌طور که اشاره شد، برای علوم فلسفی تعریفی صورت می‌گیرد که شامل «روان‌شناسی نظری (= غیرتجربی)» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۵) می‌شود و در همین راستا در کنار علوم حصولی، علوم حضوری نیز جایگاهی خاص می‌یابند.

در مقام تعریف نیز علمی که «روح و ارزش‌های انسانی نه‌تنها در فهم آن‌ها بلکه در موضوعشان اخذشده باشد و مسائلشان با مسائل انسانی مرتبط باشند» علوم انسانی شمرده می‌شوند و علمی که «روح انسانی در موضوعات آنها دخالتی ندارد، علوم غیرانسانی» (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۹) خواهند بود. در میان این علوم، مباحث «انسان‌شناسی برای سایر علوم انسانی، پایه» (همان، ص ۲۴) خواهد بود. برای نمونه از مباحث انسان‌شناسی اختیار انسان است که به عنوان اصل موضوعه در علم اخلاق باید در «علم‌النفس فلسفی» (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۸) که از ویژگی‌های روح انسان با روش تعقلی بحث می‌کند، اثبات شود.

می‌توان تقسیم بعد مادی توسط مزلو به دو بخش درونی و ظاهری عضوی، را گام نخستی برای تفاوت ابعاد وجودی انسان دانست و با رویکرد روان‌شناسی تک‌بعدی به سبک پوزیتیویستی رفتارگرایی متفاوت و روبه‌جلو ارزیابی کرد. در تأیید این مطلب همان‌طور که گذشت (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۱۳۲-۱۳۳)، مزلو بر تقابل با رفتارگرایان و ساختن روان‌شناسی و فلسفه کلی با مبانی تجربی، نظام‌مند و جامع به‌عنوان آرمان تأکید می‌کند. از سویی دیگر نیز اعتقاد به مادی بودن دو بعد بشر موجب می‌شود مزلو به رد نظریه ارسطویی (عدم توان درک چستی انسان به دلیل ناتوانی عقل) بپردازد و تأکید کند که ما توان درک مستقیم چستی انسان - اعم از وضعیت بالفعل و استعدادهای بالقوه او - را داریم و در این زمینه نیازی به عقل نداریم (ر.ک: همان، ص ۲۷۱).

۳-۲. بعد غیر جسمانی انسان: جاودانه یا فناپذیر

همان‌طور که گذشت، آیت‌الله مصباح با اثبات عدم تساوی هستی با ماده و منحصر نداشتن راه شناخت به شیوه تجربی و مادی مبانی پذیرش وجود روح را پی‌ریزی کردند و برای اثبات آن نیز ادله تبعیدی، عقلی، شهودی و توجه به آثار (برهان تلیق از مقدمات حسی به‌ضمیمه کبریات عقلی) اقامه کردند. در آن سو نیز مزلو با بیان‌های گوناگون بر اینکه در کنار ساختار جسمانی انسان این کالبد روانی و خود اوست که مهم‌ترین ویژگی و سرشت خاص انسانی اوست؛ در مرحله اقامه دلیل نیز صرفاً به تعریف انسان و همچنین در نظر گرفتن هدفی به نام خودشکوفایی اشاره می‌کند و لازمه این تعاریف را پیش‌فرض بودن خودی برای انسان می‌داند؛ ولی هنگامی که درباره این بعد توضیح می‌دهد، آن را جان انسان و یک کل یکپارچه می‌داند که در کنار اعضای دیگر (مانند معده و...) وجود دارد. برخلاف صراحت آیت‌الله مصباح، مزلو بر اصل غیرمادی بودن و تجرد روان انسان تصریح ندارد و ادله متقی نیز اقامه نمی‌کند.

آیت‌الله مصباح لوازم تجرد روح را نیز برمی‌شمرد و بقا و فناپذیری این بعد را موجب برتری این بعد از بشر بر بعد جسمانی او می‌داند. از این رو ایشان لازمه ملاک بودن و اصالت دادن به بدن انسان را مخدوش شدن هویت انسانی برشمرده و در گام نهایی با تمسک به اصل فلسفی «شیئیه الشیء بصورته لا بمادته» هویت واقعی و عنصر اساسی انسانیت را ساحتی مجرد به نام روح معرفی می‌کند که منشأ تمایلات و رغبت‌ها و پس‌از آن تعقل و اراده است. در مقابل مزلو نیز به این اصالت روان انسان در برابر تک‌تک اعضای جسمانی او تصریح دارد و مرکزیت شخصیت انسانی را کلی و وحدتمند می‌داند و درک‌کننده نیاز در انسان، نه یک عضو جسمانی جزء (مانند معده) بلکه آن جان و کل است. به جهت این مرکزیت و اصالت این بعد درونی انسانی است که وی وجود دولایه درونی انسان را از فروید می‌پذیرد و آن لایه‌ها را منبع خصائص خوب و بد انسانی می‌داند. همچنین بدین جهت است که ارزش‌های بودن، نیازهای رشد و زندگی معنوی را نیز از عناصر ممیزه ماهیت انسان و ارکان مهم مفهوم و تعریف انسان معرفی می‌کند؛ چراکه منشأ این عناصر نه عضو جسمانی او بلکه بعد والاتر، درون و روان انسان است. وی با آیت‌الله مصباح متفق است که منشأ تمایلات به خیر یا شر همین بعد انسان است.

کیفیت ابعاد انسان چگونه است؟ هر دو متفکر وجود بعد جسمانی و بدن انسان را مورد قبول دانستند و بعد باطنی انسان (در نظر مزلو درونی و غیرعضوی، و در نظر آیت‌الله مصباح مجرد و روحانی) را برتر از بعد جسمانی و

منشأ تمایلات به خیر و شر می‌دانند. ویژگی‌های مورد اتفاق بعد پست باطن بشر از این قرار است: یکی از مراتب وجود انسان است؛ خوی حیوانی انسان است؛ پایین‌ترین مرتبه روح (از نظر آیت‌الله مصباح) و طبیعت درون (از نظر مزلو) است؛ مورد ابتلای اکثر انسان‌هاست؛ راه رها شدن از این بعد بی‌توجه شدن به آن است؛ و تغییرپذیر است.

نتایج این اتفاق نظرات از این قرار است: همه علومی که به بدن انسان مرتبط هستند باید مورد توجه قرار بگیرند، ولی علوم انسانی مرتبط با بعد غیرجسمانی از اهمیت بیشتری برخوردارند و باید بیش از علوم فیزیولوژیک انسانی مورد اعتنا باشند. در علوم انسانی دستوری تدابیری برای رشد مثبت بعد غیرجسمانی انسان صورت پذیرد؛ ریشه شرارت‌های انسان را باید در امری غیرجسمانی و نه در کیفیت و کمیت اعضای بدن او جست‌وجو کرد. محققان علوم انسانی به‌ویژه شاخه دستوری این علوم پایین‌ترین مرتبه انسانی (بعد پست) را در نظر گرفته، با توصیف‌ها و توصیه‌های لازم، به ارتقای اکثر انسان‌ها از آن مرتبه به مراتب بالاتر پرداخته‌اند، و طریق‌هایی از این مرتبه پست‌تر در توصیه‌ها و تدابیری است که او را به زندگی حیوانی خود بی‌توجه کند، و تغییرپذیر بودن این بعد بشر بر امکان تربیت و هدایت او در روان‌شناسی و علوم انسانی تأثیر بسیار مثبتی دارد.

آیت‌الله مصباح درباره بعد غیرجسمانی (روح) انسان به تجرد، بقا و فناپذیدی، و اصالت آن اذعان دارد و این بعد را منشأ امیال، تعقل و اراده می‌داند. لوازم این نگاه در علوم از این قرار است: ابزارهای تحقیق حقیقت انسان ابزاری تجربی و مادی نباید باشد، بلکه باید از طرق و شیوه‌های غیرمادی و غیرتجربی استفاده کرد. برنامه‌ریزی، توصیف و توصیه برای روح انسان باید با افقی ابدی باشد و برای رشد تعقل بشر باید به رشد روحی او پرداخت و در تربیت انسان برای تقویت اراده انسان باید به تقویت و گسترش وجودی روح او پرداخت. این نگاه آیت‌الله مصباح به بعد غیرجسمانی بشر ظرفیت لازم را برای تقسیم علم به باواسطه ابزار شناخت و بدون واسطه آن ابزار و همچنین تقسیم سه‌گانه روش‌های تحقیق (عقلی، تجربی و نقل و وحی) و لزوم روش عقلی در همه آنها فراهم می‌کند. نظر ایشان در بی‌توجهی به مراتب پست از روی اراده و ریاضت نفس (پس از ارضای نسبی و اولیه) به توصیه‌های علوم دستوری در رشد انسان و توزیع امکانات مادی تعادل می‌دهد.

مزلو انسانیت و اصالت او را به روان که مرکز شخصیت و ادراک نیاز است می‌دهد که نگاه تجربی علوم انسانی به انسانیت انسان را به همراه دارد و اینکه می‌توان با ابزار تجربه نحوه ادراک انسان و شخصیت انسان را توصیف، ارزیابی و هدایت کرد. وی حتی مدعی است که برای مطالعه هر نظریه علمی و درک آن لازم است موضوعاتی را بدانیم که ریشه در شخصیت دانشمند صاحب نظریه دارند و روان آن فرد نیز امری تجربی است که ناشی از اصالت دادن وی به روان در مقابل اعضای بدن است (ر.ک: مزلو، ۱۹۵۴، ص ۵-۶). لازمه قبول یا عدم قبول غیرمادی بودن بخش اصیل انسان این است که حقیقت انسان توسط علوم انسانی با ابزار تجربی قابل درک یا غیرقابل درک است.

۳-۳. بعد جسمانی

درباره بعد پست‌تر و حیوانی انسان در دیدگاه‌های دو شخصیت اتفاقات و اختلافاتی وجود دارد. در ابتدا به اتفاق نظرها می‌پردازیم و سپس اختلاف نظرها را بررسی می‌کنیم.

هر دو معتقدند که بعد پست‌تر انسانی که خوی حیوانی را به همراه خود دارد، یکی از مراتب وجود انسان است و مرتبه‌ای بدوی و ابتدایی است. هر دو این بعد را تغییرپذیر می‌دانند و بر این باورند که اکثر انسان‌ها در این مرتبه غوطه‌ورند و از صعود به مرتبه والاتر بازمانده‌اند و راه جدا شدن از این بعد پست‌تر و تکامل در بی‌توجه شدن به مرتبه پایین‌تر و پست‌تر است.

اما این دو صاحب‌نظر در مبانی به صورتی اختلاف‌نظر دارند که در اتفاق نظراتشان تأثیرگذار است. *آیت‌الله مصباح* مرتبه حیوانی را یکی از مراتب وجود روح انسان می‌داند، ولی *آبراهام مزلو* آن مرتبه حیوانی را یکی از مراتب وجود درونی جسمانی می‌پندارد که زیست تجربی دارد و مسائل اندام‌شناسی را از اجزای تشکیل‌دهنده مباحث شناخت این بعد می‌داند. *آیت‌الله مصباح* پیرو مکتب صدرایی پیش از مرتبه حیوانی مرتبه‌ای نباتی و پس از مرتبه حیوانی مرتبه انسانی قائل است که هر انسان معمولی مرتبه نباتی را طی می‌کند و به مرتبه حیوانی می‌رسد؛ ولی *مزلو* مرتبه حیوانی را اولین مرحله درونی انسان می‌داند. *آیت‌الله مصباح* تغییرپذیر بودن این مرتبه را به جهت وابستگی این وجود غیرمادی انسان به بدن جسمانی می‌داند و بدین جهت در بعد حیوانی که مرتبه‌ای از روح مجرد اوست، تغییر رخ می‌دهد؛ ولی *مزلو* تغییرپذیر بودن بعد حیوانی را برای تقابل با رفتارگراها می‌پذیرد و نیازهای اساسی بعد حیوانی انسان را علی‌رغم قبول قوت و ظهور و وضوح ابتدایی با خوی حیوانات برابر ندانسته و برخلاف رفتارگرایان نیازهای این بعد را کاملاً غریزی و تثبیت‌شده نمی‌داند و در تحلیل خود با نام شبه غریزی بودن به این امکان تغییر اشاره می‌کند. در توصیه بی‌توجه شدن به مرتبه حیوانی نیز *مزلو* راه بی‌توجه شدن را اشباع و ارضای کامل نیازهای اساسی این بعد پست‌تر می‌داند و بی‌توجهی ریاضتی را در اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها آسیب‌رسان به سلامت روانی معرفی می‌کند. در مقابل *آیت‌الله مصباح* برای هر مرتبه از مراتب روح انسانی شئونی قائل است و ارتقا به مرتبه والاتر انسانی را در بی‌توجهی به شئون مرتبه پایین‌تر می‌داند و این بی‌توجهی لزوماً ناشی از ارضای کامل نیست؛ بلکه چه بسا ناشی از عدم توجه ارادی و ریاضتی باشد. ایشان معتقد است به جهت تدریجی بودن و تغییرپذیر بودن وجود روح انسانی توجه کردن وی به مرتبه پایین‌تر (حیوانی) برای اشباع کامل این مرتبه پست، موجب گسترش و وسعت بعد حیوانی او (حیوانی‌تر شدن) شود و خود مانع تکامل و صعود به مرتبه بالاتر شود.

۴-۳. ادراکات انسانی واقع‌نما یا غیرواقع‌نما

درباره ادراکات انسانی و نحوه حصول آن نیز نزد *آیت‌الله مصباح* و *آبراهام مزلو* با دو رویکرد متفاوت مواجه هستیم؛ ولی در برخی موضوعات اتفاق نظرهایی هم دیده می‌شود.

هر دو نظریه‌پرداز ادراک انسان را امری پیچیده‌تر از حیوان می‌دانند و ادراک را امری مرتبط با بعد درونی و روانی انسان معرفی می‌کنند و برای انسان دو گونه ادراکی قائل‌اند. هر دو معتقدند علایق انسان می‌تواند بر ادراک او تأثیر بگذارد و همچنین در مواردی انسان طبیعت جهان را چنانچه هست، نمی‌شناسد. این دو شخصیت فرد انسان را بر جهان‌بینی درون خود واقف می‌دانند و معتقدند ادراک فارغ از علایق و احساسات که واقع‌نما باشد، وجود دارد.

رویکرد متفاوت این دو شخصیت که بدان اشاره‌هایی شده است، موجب اختلاف در دیدگاه‌ها و نظرات درباره مقوله ادراک در انسان شده است. *آبراهام مزلو* برای اعضای بدن انسان نقشی در ادراک قائل نیست بلکه معتقد است این کل فرد انسانی است که مستقیماً درکی تجربی و آزمایشگاهی دارد، ولی در مقابل *آیت‌الله مصباح* در فرایند ادراک حسی برای هریک از عضوهای بدن انسان نقش ابتدایی و مقدمی قائل است و روح غیرمادی و مجرد را درک‌کننده اصیل و باواسطه می‌داند و بدین ترتیب اعضای بدن واسطه‌هایی میان خارج و نفس انسانی هستند.

مزلو ادراک انسان را به دو دسته مرتبط با علایق و بی‌ارتباط با علایق تقسیم می‌کند و اکثر ادراکات انسانی را مرتبط با علایق و مخلوق مشترک خود و اشیای خارجی معرفی می‌کند که از غیرعینی بودن و انتزاعی بودن (به معنای شناخت تک‌بعدی و انتخابی موضوع شناخت) رنج می‌برند و همگی به نحو تجربی و حصولی حاصل می‌شوند و برای اجتناب از این تأثیر و محدود شدن شناخت راهی معرفی نمی‌کند. در مقابل *آیت‌الله مصباح* پس از تقسیم مدرکات و معلومات انسان به حصولی و حضوری علاقه و میل انسان را بر اکثر معلومات دسته اول تأثیرگذار و بر دسته دوم موجب غفلت یا توجه بیشتر در علم یافتن می‌داند.

مزلو نتیجه می‌گیرد که انسان جهان طبیعت را آنچنان که هست نمی‌شناسد و بر جهان‌بینی درون ذهن خود واقف‌تر است و به نوع دوم ادراک می‌پردازد که به دلیل برخوردار بودن از نوعی استقلال از محیط و شرایط که بیان آن گذشت، آسیب‌های نوع اول ادراک را ندارد و البته در خلال درک تجربه‌های خاصی رخ می‌دهد؛ اما از دیدگاه *آیت‌الله مصباح* اگر موضوعات هستی‌شناختی را شامل وجودهای ذهنی بدانیم، فرقی میان هست‌های درونی و بیرونی نیست و دانش‌های حصولی بشر که مبتنی بر دانش‌های حضوری نیستند قابل خدشه خواهند بود؛ ولی دانش‌های حضوری به گونه‌ای دیگر قابل اختلال‌اند؛ بدین معنا که در علم‌یابی حضوری خطای محتوایی راه ندارد، بلکه ممکن است توجه و ارتباط با واقعیت کمرنگ گردد و از آن غفلت شود. اگر بتوانیم دسته دوم ادراک از نظر *مزلو* را متناظر با ادراک حضوری بدانیم، *آیت‌الله مصباح* معتقد است ادراک حضوری همچون ادراک حصولی نبوده و خطاب‌بردار نیست؛ چراکه انسان برخی موضوعات را بدون واسطه و مستقیم درک می‌کند؛ از جمله وجدانیات و وجودات ذهنی. آنچه موجب اختلال در علم‌یابی حضوری می‌شود، غفلت از این معلومات حاضر در نزد انسان است؛ بنابراین می‌توان با توجه بیشتر و جلوگیری از عوامل غفلت به ادراکی فارغ از علایق و واقع‌نما دست یافت. واقع‌نما بودن معلومات حضوری به جهت ادراک غیرمادی آنها توسط روح است که البته مراتب پایین آن مشروط به حالات تجربی روحی خاصی نیست ولی مراتب بالای آن، شرایط خاص روحی لازم دارد.

رابطه میان این ابعاد چگونه است؟ نحوه ادراک انسان نمونه تعامل دو بعد انسان با هم و با عالم خارج است؛ آنچه هر دو بدان اتفاق دارند این است که ادراک انسان دارای این ویژگی‌هاست: پیچیده‌تر از حیوان، مرتبط با بعد درونی، وجود دو گونه ادراک، قابل تأثیرپذیری از علایق، در مواردی عدم توان شناخت طبیعت جهان، واقف‌تر بر وجودات ذهنی و حالات روحی انسان، دارای مرتبه‌ای فارغ از علایق و واقع‌نما.

پیامدهای این ویژگی‌ها بر روان‌شناسی چنین است: ما نیاز به نوعی روان‌شناسی غیر از روان‌شناسی پوزیتیویستی و رفتارگرا داریم که نحوه ادراک حیوان و انسان را یکسان می‌پندارد و هر دو شخصیت به این پیامد

اشاره کرده‌اند؛ اهمیت یافتن بعد درونی بر بعد ظاهری بدن انسان در توصیف و توصیه علوم انسانی؛ لزوم دو نوع پژوهش در روان‌شناسی برای ادراک انسان و همچنین در روش‌شناسی علم و علوم انسانی؛ نیاز به تدوین محدودیت‌های علوم انسان در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی علم و علوم انسانی با کمک روان‌شناسی؛ بی‌اعتبار شدن برخی از علوم انسان و لزوم توجه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم برای تعیین آنها؛ ارزش بالاتر علوم ناظر به وجودات ذهنی و حالات روحی انسان؛ توجه ویژه به ارزشمندترین علوم که کاملاً واقع‌نما هستند، و دقت معرفت‌شناسی در تعیین میزانی برای تمییز واقع‌نمایی از غیرواقع‌نمایی.

مزلو درباره تعارض مشهور میان دو بعد جسمی و روحی انسان (دوگانگی عین و ذهن) با تفسیر خودش از بعد غیرجسمانی، به رضامندی و اشیاع بعد جسمانی توصیه می‌کند که به نظر می‌رسد تصور درستی از تعارض ندارد و یا می‌توان گفت از دریچه نگاه او تعارضی وجود ندارد. وی اعتقاداتی درباره چگونگی ادراک انسانی دارد که بدین قرار است: درک‌کننده کل فرد انسانی بوده و بدن او نیست؛ به دو دسته ادراک قائل است: ادراک مرتبط با علایق (اکثر ادراکات انسانی، غیرعینی، تجربی و متأثر) و ادراک بی‌ارتباط با علایق (مستقل و غیر متأثر)؛ عدم معرفی راهی برای عدم تأثیرپذیری در نوع اول؛ عدم شناخت جهان چنان که هست، برخلاف شناخت درون خود که کاملاً ممکن است؛ نوع دوم ادراک مستقل و بدون تأثیرپذیری و آسیب؛ واقع‌نمایی نوع دوم ادراک همراه با مادی بودن ادراک و شرایط حالات اوج.

نتایج دیدگاه یادشده در علم موجب علمی دانستن علوم می‌شود که از رویکرد مادی برخوردار است و در مقابل غیرعلمی دانستن علمی که این رویکرد را ندارد؛ البته بخشی از علوم تجربی و مادی برای تحقیق درباره انسان به مطالعه تجربی باطن مادی انسان می‌پردازد. در علوم انسانی برای توصیف کامل ادراک انسان باید علایق تأثیرگذار بر ادراک و انواع ادراکات تأثیرپذیر لحاظ شود و مزلو بر این توصیف و تعیین میزان فهم هر فرد جامعه و به‌ویژه محقق علوم انسانی و اجتماعی از مسائل انسانی تأکید ویژه دارد و در تقابل با دیدگاه خود درباره اهمیت روش علمی و تجربی، شناخت عینی جهان را غیرممکن دانسته و روش درون‌نگری را واقع‌نما می‌انگارد. از این رو نتایج این نگاه در علوم انسانی دستوری و همچنین تحلیل توصیفی مسائل اجتماعی کاملاً مشخص نیست.

ویژگی‌های مخصوص نظر آیت‌الله مصباح درباره ادراک از این قرار است: در ادراک حسی، روح با واسطه بدن درک می‌کند نه بدن؛ پس از تقسیم به حصولی و حضوری، علاقه بر هر دو جز در برخی از علوم حصولی مبتنی بر علوم حضوری و معلومات حضوری تأثیرگذار است؛ واقع‌نمایی علم حضوری به دلیل ادراک بی‌واسطه (مادی و مفهومی) توسط روح است. نتایج آرای وی بر علم و علوم انسانی و روان‌شناسی از این قرار است: پذیرش این نکته در علم (به طور کلی) که دایره معرفت یقینی محدود به امور حسی و تجربی نیست (تقابل با پوزیتیویست‌ها)؛ ارزش‌گذاری دقیق علوم بر مبنای واقع‌نمایی در علم معرفت‌شناسی؛ استفاده از روان‌شناسی برای مطالعه بی‌واسطه بودن برخی ادراکات و تأیید واقع‌نمایی ادراک حضوری.

۳-۵. خیر و شر و ماهیت انسان

شر از دیدگاه این دو شخصیت ریشه در نبود چیزی دارد و هریک به بیانی به این مطلب اشاره دارند. آیت‌الله مصباح ریشه شر را به عدم و در مقابل خیر را به وجود استناد می‌دهد. آبراهام مزلو نیز خود را هم‌صدا با سقراط دانسته، اکثر شرارت‌ها را

به جهت نبود علم و دانایی در نزد بشر می‌داند و حتی وجود گرایش شبه غریزی انسان را به نبود این دانش مستند می‌کند. در ادامه نیز در انصاف موجودی به خیر و شر *آیت‌الله مصباح* به جهت وجود جهت خیر در یک موجود، آن را خیر و نبود آن را موجب شر دانستن آن موجود معرفی می‌کند. *آبراهام مزلو* نیز مفهوم بهنجاری و نیکوکاری را با سلامت ایدئال برابر می‌داند و هم‌نظر با فروید، خوبی انسان را به جهت وجود لایه‌های درون انسان که منشأ خوبی است می‌داند. *مزلو* و *آیت‌الله مصباح* در اینکه در نهایت طبیعت انسان (در بیان *مزلو*) و فطرت انسان (در بیان *آیت‌الله مصباح*) شر نیست، هم‌نظر هستند و گناه ذاتی بشر و شرارت ابتدایی و اولیه بشر (به جهت مراتب پست) را دیدگاهی غلط می‌دانند.

در گام دوم و پس از بیان اشتراکات و تشابهات فکری این دو متفکر، به موارد اختلاف‌نظر می‌پردازیم. *آیت‌الله مصباح* در ریشه‌یابی معنای شر به نظری عمیق و فلسفی اشاره دارد، ولی *مزلو* صرفاً نبود یک آگاهی و جهل را موجب آن می‌داند. *آیت‌الله مصباح* برخلاف دیدگاه *مزلو* برای درون انسان دولا به منشأ بدی‌ها و منشأ خوبی‌ها قائل نیست و منشأ هر دو را یک روح و نفس واحد انسانی معرفی می‌کند. سرشت و فطرت انسانی از دید *آیت‌الله مصباح*، پس از اعمال اختیار است که قابل ارزش‌گذاری خیر و شر است و قبل از آن به لحاظ اخلاقی خنثاست و همچنین معتقد است مبدأ الهی و متعالی منشأ خلق و خیر انسانی است؛ ولی *مزلو* به این تفکیک معانی فلسفی، نسبی و ارزشی توجهی ندارد، به طور کل طبیعت بشر را خیر یا خنثا می‌داند و از سوی دیگر فرض نیروهای فوق انسانی را نیز در یاری‌رساندن بشر در برابر شرور تصوری غلط می‌داند.

در پاسخ به این پرسش که آیا فطرت انسان شرارت ذاتی دارد، دو متفکر باهم در موارد زیر اتفاق نظر دارند: شر ریشه در نبود چیزی دارد؛ موجود خیر دارای جهت خیر در درون انسان و موجود شر نبود آن جهت خیر است؛ غیر شرور بودن طبیعت انسان و نادرست بودن اعتقاد بر این شرارت ذاتی. نتایج این دیدگاه مشترک بر علوم از این قبیل است: در تبیین‌های علوم انسانی و روان‌شناسی توصیفی و هنجاری درباره پدیده‌های انسانی نباید از علت فعالیت‌ها و رفتارهای شرارت‌آمیز انسان جست‌وجو کرد، بلکه صرفاً باید به تحقیق درباره موانع علل خیر آن رفتار پرداخت.

آیت‌الله مصباح نظرات ویژه‌ای در برابر این پرسش دارند که عبارت‌اند از: معنای شر، ریشه‌های هستی‌شناختی (وجود و عدم) دارد؛ منشأ خیر و شر نفس واحد انسانی است؛ ارزش‌گذاری اخلاقی هر انسان بعد از فعل اخلاقی ممکن است و قبل از آن از نظر اخلاقی خنثاست؛ منبع خیر و خلق انسان مبدأ الهی و متعالی است. آثار این دیدگاه‌های *آیت‌الله مصباح* در علوم بدین شرح است: صرفاً نبود آگاهی به چیزی علت بروز رفتار در انسان نیست و باید مبانی هستی‌شناختی خاصی برای تحلیل کامل شرور در رفتار انسانی در علوم انسانی توصیفی در نظر گرفت؛ ملاک ارزش‌گذاری رفتار انسان باید کاملاً مشخص شود و علوم انسانی دستوری بر مبانی آن ملاک می‌تواند نظریه‌پردازی کند؛ اگر منبع خیرات مبدأ وجود انسان و الهی و متعالی باشد، افق نظریه‌پردازی برای سوق و هدایت بشر به سمت هدف زندگی برای علوم انسانی دستوری بسیار وسیع است و این توسعه در علوم انسانی توصیفی نیز پیش‌بینی‌پذیر است.

دیدگاه‌های ویژه *مزلو* در پاسخ‌گویی به پرسش یادشده از این قرار است: ریشه شر نبود آگاهی است؛ منشأ خوبی و بدی در انسان دولا به درون اوست؛ عدم توجه به انواع ارزش‌گذاری درباره امور انسانی و به طور کل خیر یا خنثا دانستن طبیعت انسان؛ نفی مبدأ یاری‌رسان فوق طبیعی برای انسان در مقابل شرور. این نگاه *مزلو* موجب

آثاری اینچنین در علوم می‌شود: در علوم انسانی دستوری و علوم توصیفی (به‌ویژه در علوم تربیتی و روان‌شناسی) آگاهی‌بخشی به انسان یا جلوگیری از آگاهی او موجب رفتار قابل پیش‌بینی خیر و شر می‌شود و نیاز به محاسبه عامل دیگری ندارد و جای سؤال درباره چپستی علم مضر و مفید باقی می‌ماند. این نگاه موجب لزوم بینش مقدمی و رهاسازی بیولوژیک می‌شود که پیش از این گذشت.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش اصلی این مقاله باید گفت: نخستین دسته تفاوت‌های این دو متفکر در حوزه انسان‌شناسی، درباره ماهیت انسان بوده، اولین موضوع در نوع ابعاد وجودی بشر است. *آیت‌الله مصباح* علاوه بر بعد جسمانی معتقد به وجود بعد غیرمادی، مجرد و روحانی برای بشر است، ولی *آبراهام مزلو* هر دو بعد جسمانی و باطنی را مادی و قابل تجربه حسی می‌داند. دومین موضوع ویژگی برجسته بعد غیرجسمانی وجود انسان است که *آیت‌الله مصباح* معتقد است روح مجرد انسان از جاودانگی و فناپذیری برخوردار است و تعقل و اراده از او ناشی می‌شود. برخلاف این عقیده، *مزلو* روان مادی انسان را فناپذیر و اراده را ناشی از امیال می‌داند. سومین موضوع در ارتباط میان دو بعد یادشده انسان است که *آیت‌الله مصباح* مرکز درک‌کننده ادراک حسی در انسان را روح همراه با وساطت بدن می‌داند و معتقد است شناخت‌های متأثر از علایق تحت شرایط و مراقبت‌هایی واقع‌نما هستند؛ ولی *مزلو* مرکز ادراک انسان را روان مادی انسان (کلی فرد) دانسته، بر این باور است که ادراک همیشه متأثر از علایق است و در هیچ شرایطی واقع‌نما نیست و ما واقعیت جهان خارج از خود را نمی‌شناسیم. چهارمین موضوع چپستی ریشه شرارت و خیر در انسان و جایگاه مبدأ فوق طبیعی در ارتباط با آن است که *آیت‌الله مصباح* شرارت را نبود خوبی و منشأ آن را نفس واحد ناقص انسانی و منشأ خوبی را نفس کامل (به نسبت آن نقص) می‌داند و مبدأ الهی را منبع همه خوبی‌ها و یاری‌رسان انسان در انجام آنها می‌انگارد؛ ولی *مزلو* منشأ شرارت را جهل انسان به خوبی و لایه درونی بدی‌های انسان و منشأ و منبع خوبی را لایه درونی خوبی‌های انسان می‌داند و وجود مبدأ یاری‌رسان فوق طبیعی برای انسان در مقابل شرور را نفی می‌کند.

این اختلاف نظرات در ماهیت انسان موجب می‌شود طبق دیدگاه *آیت‌الله مصباح* برای تحقیقات علمی نیازمند منابع و ابزار جدید برای پژوهش بعد غیرمادی بشر باشیم و روش تجربی را برای شناخت کامل انسان ناکارآمد بدانیم و بدین‌وسیله زمینه برای تقسیم سه‌گانه روش علم و تقسیم دوگانه علم به حضوری و حصولی و همچنین برای تعیین دخیل بودن روح به عنوان ملاک انسانی بودن علوم انسانی فراهم می‌شود. در ادامه و در تقابل با پوزیتیویست‌ها، دایره معرفت یقینی محدود به امور حسی و تجربی نخواهد بود و علوم فلسفی هویت می‌یابد و روان‌شناسی نظری (غیرتجربی) را شامل می‌شود و از این روان‌شناسی در مطالعه بی‌واسطه بودن و تأیید واقع‌نمایی ادراک حضوری استفاده می‌کند. در علم معرفت‌شناسی نیز بررسی دقیق علوم بر مبنای واقع‌نمایی انجام خواهد شد (مبنا برای ارزش‌گذاری شناخت در علوم انسانی قرار خواهد گرفت). بر این مبنا در علوم انسانی توصیفی با ورود موضوعات و مسائل جدید (مانند روح مجرد انسان) و با توجه به جاودانگی روح انسان افق مطالعات درباره بشر ابدی خواهد بود و تبیین‌های جدید درباره پدیده‌های انسانی (با توجه به علل فرامادی) صورت می‌گیرد و در تبیین

پدیده‌های فردی و اجتماعی انسان جنبه الهی و مخلوقی انسان در نظر گرفته می‌شود و صرف نبود آگاهی به چیزی موجب نادیده گرفتن انحراف و بروز رفتار ناهنجار در انسان نخواهد بود. این نگاه در علوم انسانی دستوری موجب می‌شود که توصیه‌ها متوجه رشد روح شده و توجه به بعد مادی جایگاه خود را پیدا کند؛ از این رو هر انسانی که از قوای روحی نوع انسانی برخوردار است (حتی اگر نقص جسمانی داشته باشد)، مخاطب توصیه‌های این شاخه از علوم (به‌ویژه علم اخلاق) قرار می‌گیرد. الهی و متعالی بودن مبدأ خیرات و مخلوق او بودن انسان، افق نظریه‌پردازی برای سوق و هدایت بشر به سمت هدف زندگی برای علوم انسانی دستوری را بسیار وسیع خواهد کرد و در تدوین قواعد و برنامه‌ها باید از منابع علمی لازم برای این جنبه انسان استفاده شود و هر کمال ممکنی که به حفظ حقیقت انسان منجر می‌شود، و بالاترین و عمیق‌ترین لذت ممکن را تضمین می‌کند، توصیه شود.

لازمه دیدگاه مزلو تعارضی در مبانی معرفت‌شناختی علم است و آن اینکه از سویی امکان شناخت تجربی باطن انسان را می‌پذیرد و از سوی دیگر به دلیل تأثیرپذیری ادراکات از علایق، شناخت هستی را، آن گونه که هست، ممکن نمی‌داند. همچنین در جای دیگر دو شناخت را واقع‌نما می‌داند: شناخت هر کس از درون مادی خود، و شناخت حاصل از خارج در حین تجربه اوج. علم، علوم انسانی و روان‌شناسی طبق دیدگاه مزلو جز برداشتن گامی ابتدایی در جدایی از نگاه کاملاً تک‌بعدی و پوزیتیویستی (جسمانی و عضوی صرف) تغییر چندانی نمی‌کند و شیوه تجربی به‌عنوان تنها ابزار شناخت علمی درباره انسان پذیرفته می‌شود. وی طبق همین گام ناقص و روبه‌جلو و با اتخاذ مبانی معرفت‌شناختی یادشده، در نظریه‌پردازی و تحقیقات علمی به یافته‌های روانی محقق بسیار اهمیت داده و برای مطالعه هر نظریه علمی و درک آن نظریه، لازم می‌داند که روان و شخصیت نظریه‌پرداز مطالعه شود؛ این نگاه موجب تعریفی کثرت‌گرا و نسبی‌گرا در ماهیت علم می‌شود. از نظر وی در شاخه علوم انسانی توصیفی، وجود آگاهی برای فرد یا نبود آگاهی او موجب رفتار قابل پیش‌بینی خیر و شر می‌شود و می‌توان از این امر در تبیین پدیده‌های انسانی استفاده کرد؛ در شاخه دستوری آن نیز صرفاً با وضع قوانین و توصیه‌هایی در جهت آگاهی بخشی، به اصلاح رفتار انسان پرداخته خواهد شد و در این اصلاح، انسان تنهاست و یاری‌رسان فوق طبیعی قابل تصور نیست.

پرتال جامع علوم انسانی

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتسبیحات*، قم، البلاغه.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، *دروس معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی.
- شجاعی، محمداصداق، ۱۳۹۱، *انگیزش و هیجان؛ نظریه‌های روان‌شناختی و دینی*، زیر نظر سیدمحمد غروی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح‌الاشارات والتسبیحات*، قم، البلاغه.
- گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر محمدتقی مصباح، تهران، مدرسه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، ج دوم، بیروت. دارالاحیاء التراث العربی.
- مزلو، ابراهام اچ، ۱۳۸۶، *مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا*، ترجمه علی‌اکبر شاملو، تهران، آگه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۷۰، *دروس فلسفه اخلاق*، ج دوم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح [جلد هشتم] اسفار (کتاب نفس، جزء اول)*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۶، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷الف، *به سوی خودسازی*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷ب، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *انسان‌سازی در قرآن*، تنظیم و تدوین محمود فتحلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *نقشه راه برای تولید علوم انسانی اسلامی*، در: گفت‌وگو با همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، «مبانی و اصول تعلیم و تربیت»، در: mesbahyazdi.ir
- Maslow, Abraham H., 1954, *Motivation and Personality*, Harper & Row Publishers.
- _____, 1968, *Toward a Psychology of Bing*, New York, Van Nostrand Reinhold Company Inc.
- _____, 1971, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, Viking Press.