

چیستی «شخصیت» و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن در حکمت متعالیه

The Nature of "Personality" and its Ontological and Anthropological Basis, According to Transcendent Philosophy

Marziyeh Akhlaghi⁻

مرضیه اخلاقی⁻

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۴

Abstract

Personality, taken from the Greek word "persona" means mask, refers to visible exterior characteristics of people, the impressive level, demands compliance and their social expectations. But as it is an abstract concept, not only explaining it scientifically is difficult, but also due to different given definitions by a number of psychologists which rooted in their worldview and their attitude to human, culture and social conditions, they could not provide an acceptable and single definition concerning the personality. In the present study, which is a descriptive one, by looking at the works of Mulla Sadra and relying his ontology and anthropology, we try to find the nature of "character". The results suggest that all human beings have a same essence while their characters are deferent. Having a same inherence in all human beings means they are same in creation but "personality" is same as "existence configuration" on a set of inherent and acquired attributes which is specific for each person and determines each person's path in life. Personality consists of an individual's acquired virtues based on good or evil thoughts and deeds and affected by environmental, training and genetic factors, secondary natures and good and evil traits which takes shape in each individual and each one's behavior is subordinated by this shaped and consistent personality.

Keywords: Personality, Configuration, Nature, Transcendent Human, Transcendent Philosophy, Mulla Sadra.

چکیده

شخصیت که از ریشه یونانی «persona» به معنای نقاب و ماسک اخذ شده است، اصطلاحاً اشاره به ویژگی‌های بیرونی قابل مشاهده رفتارهای افراد و میزان تأثیرگذاری و تطابق خواسته‌ها و انتظارات اجتماعی آنها دارد، اما چون یک مفهوم انتزاعی است تبیین معنای علمی آن دشوار است. به دلیل ارائه تعاریف متعدد و مختلف از سوی روان‌شناسان که ریشه در جهان‌بینی و نگرش آنها به ماهیت انسان و شرایط فرهنگی و اجتماعی او دارد، تاکنون توفیقی در ارائه تعریفی واحد و قابل قبول از سوی نظریه‌پردازان شخصیت، حاصل نشده است. در پژوهش حاضر که به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است، با جستجو در آثار صدرالمآلهین و با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی وی، تلاش شده است معنای «شخصیت» در حکمت متعالیه استنباط گردد. یافته‌های پژوهش حکایت از این دارد که همه افراد انسان فطرت واحد اما شخصیت‌های متفاوتی دارند. طبیعت و فطرت واحد داشتن به معنای مستوی‌الخلقه بودن آنهاست، اما «شخصیت» همان «شاکله وجودی» است که بر مجموعه‌ای از صفات طبیعی و اکتسابی ویژه هر فرد اطلاق می‌شود که تعیین‌کننده خط‌مشی او در زندگی است. کمالات اکتسابی که بر اساس افکار و اعمال حسنه یا سیئه و تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتی و وراثتی، شکل‌دهنده ساختار وجودی انسان می‌گردد و رفتار وی تابع و هماهنگ با همین شخصیت اوست. بر اساس اندیشه صدرایی، همانگونه که بر مبنای حرکت جوهری، وجود انسان دائماً در جریان و تحول است، خویشتن شکل‌گرفته او نیز همانند رودخانه سیالی است که شکل و موجودیت کلی آن ثابت است اما همواره در سیر استکمالی خود، در جریان و تحول است.

واژگان کلیدی: شخصیت، شاکله، فطرت، انسان متعالی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

«شخصیت»، معادل واژه انگلیسی «personality»، از ریشه یونانی «persona» به معنای نقاب اخذ شده است که بازیگران یونان باستان، هنگام اجرای نقش‌های خود به چهره می‌زدند. بر این اساس، این واژه اصطلاحاً به اعمال و رفتارهای ظاهری افراد اشاره دارد که سعی دارند رفتار خود را مطابق خواسته‌ها و انتظارات اجتماعی بروز دهند، اما در دوران شکل‌گیری نظریه‌های شخصیت و تکامل تدریجی آن در نگرش روان‌شناسان، تغییرهای بنیادینی روی داده و از ویژگی‌های جسمانی سطحی فراتر رفته و خصوصیات ذهنی و اجتماعی و هیجانی را نیز دربرگرفته است. از دهه ۱۹۳۰م تا به امروز، نظریه‌های مختلفی با رویکردهایی متنوع، در این‌باره پدیدار شده است. از این‌رو، بیان تعریف جامعی از شخصیت دشوار است، چراکه شخصیت یک مفهوم انتزاعی است که از طریق انسجام و هماهنگی مجموعه‌ای از خصوصیات - مانند عواطف و هیجانات، انگیزه‌ها، افکار، تجارب و ادراکات - معنا پیدا می‌کند و معنایی چندبعدی دارد که دربرگیرنده طیفی از فرایندهای درونی و ذهنی است که فرد را وادار به انجام رفتار معینی می‌کند.

به همین دلیل، هر کدام از نظریه‌پردازان شخصیت، تعریف ویژه‌ای از شخصیت ارائه داده‌اند. علت این تفاوت به نگرش هر مکتب روان‌شناسی و نظریه‌پرداز شخصیت پیرامون ماهیت انسان و جهان‌بینی او بازمی‌گردد. هر نظریه‌پرداز شخصیت، برداشتی از ماهیت انسان دارد که ریشه در سؤال‌های بنیادی مربوط به سرشت انسان دارد؛ سؤال‌هایی از قبیل: آیا اعمال و رفتار آدمی از روی اختیار است یا تحت کنترل نیروهایی دیگر؟ آیا آدمی سازنده سرنوشت خویش است یا بازیچه تقدیر؟ آیا فرد بیشتر تحت تأثیر وراثت (طبیعت)^(۱) قرار دارد یا تحت تأثیر محیط (پرورش)^(۲)؟ آیا رویدادهای اوایل زندگی، شکل‌دهنده شخصیت هر فرد است یا شخصیت فرد متأثر از تجربه‌های دوران بزرگسالی است؟ آیا

هر فرد انسانی شخصیت بی‌همتایی دارد یا یک الگوی کلی از شخصیت وجود دارد که منطبق با افراد انسان است؟ آیا آدمی صرفاً برای حفظ تعادل فیزیولوژیکی یا حالتی از توازن برانگیخته می‌شود یا میل به رشد، شکل‌دهنده شخصیت اوست؟ اساساً آیا نوع بشر خوب است یا بد؟ خیر است یا شر؟ (دارابی، ۱۳۸۴؛ لارنس، ۱۳۷۳).

این پرسش‌ها حکایت از این دارد که منشأ تعریف «شخصیت» غیرتجربی است و مانند بسیاری از مفاهیم روان‌شناسی بر اساس بینش فلسفی و جهان‌شناختی اندیشمندان مختلف تعریف می‌گردد. به عبارت دیگر، روان‌شناسان شخصیت، هنگامی که حاصل مطالعات و تفکرات و یافته‌های خود در باب شخصیت را خلاصه کرده و آن را در تعریفی فلسفی ارائه می‌کنند، لاجرم کلیت و تمامیت بینش آنان در باب شخصیت نیز رنگ و بوی فلسفی یا دست‌کم غیرعلمی به خود می‌گیرد، هرچند اجزای آن را عناصر صد در صد تجربی شکل داده باشد. به همین دلیل است که گفته می‌شود: «تعریف شخصیت، منشأ غیرتجربی دارد» (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۲) و در شرایط آرمانی، شامل قوانینی است که به ما کمک می‌کند علل تفاوت و تشابه افراد انسان را درک کنیم.

البته نظریه‌های شخصیت نیز همانند هر نظریه علمی یا فلسفی، در طول تاریخ حیات خود سیر تکاملی را طی نموده و در این سیر تکاملی، اگرچه در واقع مکمل یکدیگر بوده‌اند اما به دلیل تفاوت دیدگاه‌ها، روش‌های مطالعه و معیار سنجش و ارزیابی، نتوانسته‌اند به ارائه تعریفی جامع برسند. اگر بخواهیم به تعریف قابل قبولی برسیم که به‌طور نسبی حاوی ویژگی‌های مشترک باشد، شاید بتوان آن را بر مجموع خصلت‌هایی چون اندیشه، عواطف و احساسات، تلقی فرد از خود، طرز تفکر، عادات و سنن، شناخت ذهن و یادگیری، تعلیم و تربیت، علم و سیاست و غیره اطلاق نمود (سیاسی، ۱۴۸۴: ۳۴۶-۳۴۳).

به‌طور کلی در نظریه‌های شخصیت، دوگونه

به فعلیت رساندن استعدادها و توانایی‌هایش، هم بتواند در جهت رشد و پیشرفت علمی و عملی گام بردارد و هم با تقویت اراده و عمل خود، میان جنبه‌های مختلف شخصیتی خویش وحدت و هماهنگی برقرار کند. از این‌رو با هدف دستیابی به نظریه شخصیت در حکمت متعالیه، در این نوشتار تلاش می‌کنیم پس از بیان معنای واژه و اصطلاحی آن در روان‌شناسی، با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه، معنا و دیگر مؤلفه‌های نظریه شخصیت را استخراج کنیم. در نهایت به نظریه‌ای می‌رسیم که می‌توان آن را «انسان متعالی» نامید.

لازم است بدانیم که عموماً در کتاب‌ها و مقالات مربوط به روان‌شناسی شخصیت، «شخصیت» از نظر فلسفی را معادل «نفس»، «روح» و «روان» دانسته‌اند؛ به عبارت بهتر، آن را «جوهر مجرد وجود آدمی» تلقی کرده‌اند که مستقل از بدن و حاکم بر بدن است (سیاسی، ۱۳۸۴: ۷). این نگرش، مبتنی بر فلسفه ارسطویی و دوگانه دانستن نفس و بدن است، نه مبانی حکمت متعالیه که اولاً، بدن در طول نفس و مرتبه نازل نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵/۳۷۷) اما برخلاف بدن، قابلیت این را دارد که مجرد شود (همان: ۱۹۴/۹). به عبارت دیگر، نفس در آغاز خلقت دنیوی خود، از لحاظ وجود، جسمانی و در سطح بدن است (همو، ۱۳۶۸: ۳/۵۰۶) اما در ادامه سیر تکاملی خود راطی می‌کند و به مقام مجرد محض می‌رسد. ثانیاً، روح و نفس متمایز از یکدیگرند؛ «روح» وجود ازلی دارد درحالی‌که «نفس» ذاتی وابسته دارد و در مرتبه قوای حسی و طبیعی خود قائم به بدن است (همان: ۴۳۰/۸).

۱. اشاره‌ای به فرایند شکل‌گیری روان‌شناسی شخصیت

کاوش‌های روان‌شناختی هم‌زمان با طلوع فلسفه آغاز گردید. تفکر روان‌شناختی از دوران فلسفه یونان باستان تا اواخر قرن نوزدهم، بخشی از فلسفه به‌شمار می‌رفت و در بطن آن رشد یافت. فلسفه در طی تاریخ طولانی خود تلاش می‌کرد فطرت آدمی و حیات ذهنی بشر را بشناسد. تمامی

ویژگی یا صفت برای انسان ذکر شده است:

الف) اوصاف ذاتی انسان که مشترک میان همه افراد انسان است و در روند زندگی تغییر نمی‌کند و تأثیر گسترده نافرادی بر رفتار انسان دارند. این اوصاف را «هسته شخصیت» نامیده‌اند. در نظریه‌پردازی هسته‌ای، شخصیت‌شناس، به خصلت‌های هسته‌ای یا ساختارهای شخصیتی می‌پردازد و به جهت‌یابی‌ها، هدف و کارکرد کلی زندگی انسان توجه دارد؛ مانند این فرض که هر رفتاری متشکل است از کوشش برای به فعلیت رساندن استعدادهای ذاتی شخص.

ب) اوصاف ملموسی که به‌آسانی در رفتار افراد مشاهده می‌شود. این اوصاف عموماً اکتسابی‌اند، تأثیر نسبتاً محدودی بر رفتار دارند و نظریه‌پردازان عمدتاً آنها را برای تبیین تفاوت‌های میان افراد به‌کار می‌برند. این ویژگی‌ها «پوسته شخصیت» نام دارند؛ مانند «نیاز به موفقیت» که خصلتی پوسته‌ای است و صرفاً ناظر به رفتار رقابت‌طلبانه‌ای است که ممکن است با موفقیت یا شکست همراه باشد.

گرایش‌ها و خصلت‌های هسته‌ای در تعامل با سایر اشخاص (مثلاً خانواده و غریبه‌ها) و نهادهای اجتماعی (مثلاً قوانین و مدارس) آشکار می‌شوند و تجربه حاصل پاداش، کیفر و آگاهی-در خصلت‌ها و سنخ‌های پوسته‌ای تبلور می‌یابند. روان‌شناسان شخصیت چون صرفاً به روابط درونی انسان و ارتباطش با محیط توجه نموده و به کیفیت وجودی او و ارتباطش با مبدأ فاعلی و خالقش و نیز غایت و هدف نهایی‌اش، بی‌اعتنا بوده‌اند نتوانسته‌اند با دستاوردهای علوم تجربی و روش‌های برآمده از علوم طبیعی (شولتز و شولتز، ۱۳۹۵: ۶) به هویت انسانی دست یابند و پاسخ‌گوی علت بروز رفتارهای متفاوت در شرایط مختلف باشند.

اما در حکمت صدرایی، انسان در بدو خلقت، در نهایت جهان محسوس و بدایت عالم معانی و روحانیات قرار می‌گیرد تا با به جریان انداختن و

عقاید و راه‌حلهایی را که فلاسفه برای تشریح فطرت، ذهن، آگاهی، فرایندها و فعالیت‌های ذهنی انسان - همچون احساس، ادراک، یادگیری، شناخت، استدلال، اراده، عاطفه- عرضه داشته‌اند، ساختمان تفکر روان‌شناختی فلسفی را تشکیل می‌دهند. از این‌رو، آن را روان‌شناسی فلسفی یا عقلانی و روان‌شناسی قبل از مرحله علمی می‌نامند. در قرن هجدهم و نوزدهم، اسامی دیگری همچون فلسفه ذهنی، خودشناسی (علم به نفس خود) و روح‌شناسی (علم ارواح یا مخلوقات) نیز به کار برده شده است (میزیاک و استاوت سکستون، ۱۳۷۶: ۱۷-۱۸).

در ربع آخر قرن نوزدهم، این علم به‌طور فزاینده‌ای تحت تأثیر علوم طبیعی به‌ویژه فیزیک- و روش‌شناسی علمی، از فلسفه جدا شد و به‌صورت علمی مستقل با نام روان‌شناسی علمی ظهور یافت. فیزیولوژی،^(۳) وسیله سودمندی برای گسترش این علم، به‌صورت یک علم تجربی مستقل بود و روش‌های «پسیکوفیزیک»^(۴) و تأسیس آزمایشگاه‌های روان‌شناسی به پیشرفت آن کمک کرد. اقتباس و استفاده از ریاضیات و آمار (برای مقاصد روان‌سنجی) در تحلیل داده‌های روان‌شناختی نیز برای تبدیل روان‌شناسی به علمی کمی اهمیت به‌سزایی داشت. از آنجا که مفاهیم و نظریه‌های روان‌شناسی اغلب بازتاب‌هایی از گرایش‌های موجود در سایر علوم یا در کل فرهنگ یک دوران هستند، نباید تأثیر نظریه‌های زیست‌شناختی، مانند نظریه تکامل داروین، خواب مصنوعی (هیپنوتیزم)، زمان واکنش در ستاره‌شناسی، بیماری‌های روانی (روان‌پزشکی) و جایگاه آنها در تاریخ اولیه روان‌شناسی، مطالعات مربوط به قوم‌شناسی و مردم‌شناسی، پیدایش علم جدید ژنتیک، علاقه به جامعه‌شناسی، و آزمایش بر روی حیوانات که در برانگیختن علاقه روان‌شناختی سهیم بوده و کم‌وبیش در گسترش این علم جوان تأثیر داشته‌اند را از نظر دور داشت (همان: ۱۲۳-۱۷).

در اوایل قرن بیستم حساسیت فزاینده‌ای نسبت

به عدم کفایت درون‌گری آزمایشی، موجب تأکید بر روان‌شناسی عینی گردید و تا پایان سومین دهه از قرن بیستم، «رفتار» موضوع اصلی روان‌شناسی بود. درحالی‌که تحقیقات در زمینه احساس و ادراک، سلسله اعصاب، توجه و حافظه کاهش یافته بود، به‌طور نسبی انگیزش آشکاری در تحقیق پیرامون دوره کودکی و نوجوانی، با نگاه به «طبیعت-تربیت» پدید آمد و تعداد تحقیقات در حوزه روان‌شناسی حیوانی و روان‌شناسی تربیتی و سنجش و اندازه‌گیری، سیر صعودی یافت. سنجش شخصیت از سوی روان‌شناسان آمریکایی رواج یافت و انواع گوناگون آزمون شخصیت طراحی شد. در دهه ۱۹۳۰م مطالعه درباره شخصیت به‌گونه چشم‌گیری افزایش یافت (همان: ۲۴۶-۱۴۳) و منجر به بروز مکاتب روان‌شناسی گردید که هر یک از طریق پیش‌فرض‌های پنهان و آشکاری که ریشه در تعالیم فلسفی آن داشت، تکامل یافت. سرانجام نارضایتی‌های زیادی که به‌طور تلویحی از تصویر انسان در روان‌شناسی معاصر مطرح است، موجب پدید آمدن ناگهانی جهت‌گیری‌های جدیدی همچون جهت‌گیری انسان‌گرا و پدیدارشناختی - اصالت وجودی شد. در اواخر دهه ۱۹۵۰م این نگرش به قدری مورد توجه و حمایت قرار گرفت که برخی آن را به‌عنوان «موج سوم روان‌شناسی» در کنار دو نیروی تثبیت‌شده رفتارگرایی و روان‌درمانی مطرح کردند (همان: ۶۰۸-۴۷۹). کانون این نگرش، معطوف به جنبه سالم طبیعت آدمی است نه به جنبه ناسالم آن (بیماری روانی) که با نام «روان‌شناسی کمال» یا «روان‌شناسی سلامت» خوانده می‌شود. هدف آن، درمان دچارشدگان به روان‌نژندی و روان‌پریشی نیست، بلکه بیداری و به فعلیت رساندن استعداد‌های عظیم نهفته در وجود انسان و یافتن معنای ژرف‌تری در زندگی را مد نظر دارد.

مطالعه تاریخچه روان‌شناسی شخصیت ما را به طبقه‌بندی نظریه‌پردازان شخصیت در سه گروه زیر می‌رساند:

فرد قائل است (دبلیو، ۱۳۸۳: ۵۲) و به حصول پیشرفته کمال و بیداری انسان و به فعلیت رساندن و تحقق بخشیدن تمامی استعدادهای بالقوه آدمی و به دست آوردن معنای ژرفتری از زندگی می‌اندیشد (شولتز، ۱۳۷۵: ۵-۹).

در روان‌شناسی کمال ضمن توجه به تأثیر محرک‌های بیرونی (رفتارگرایان) و پذیرفتن نیروی غرایز (روان‌کاوی - روان‌تحلیل‌گر)، آدمی را قربانی دگرگون‌ناپذیر نیروها نمی‌دانند بلکه بر تجربه هشیار، اعتقاد بر تمامیت طبیعت آدمی، خلاق بودن، توجه به آزادی اراده، خودانگیختگی، خودآگاهی، توانمندی انسان در حل مشکلات خود و مطالعه همه عامل‌های مربوط به وضعیت انسان تأکید دارند (همو، ۱۳۸۴: ۵۲۹-۵۳۳) و لذا انتخاب، خلاقیت و خودشکوفایی انسان را در زندگی اصل می‌دانند (اتکینسون، ۱۳۹۵: ۴۲۹ و ۴۷۲) و هدف آنان فهمیدن جنبه‌هایی از طبیعت انسانی افراد است نه پیش‌بینی یا تنظیم رفتار آنها، زیرا به عقیده آنان، رفتار انسان معنادار و معلول عوامل متعدد فیزیکی، روانی، اجتماعی، فرهنگی و پیچیده است (پورافکاری، ۱۳۷۳).

دیدگاه انسان‌گرایی ریشه در دو دیدگاه فلسفی «روان‌شناسی وجودی»^(۹) و «پدیدارشناسی»^(۱۰) دارد. به عقیده نظریه‌پردازان این مکتب، انسان اساساً پاک، طالب رشد و پیشرفت و نیز اصلاح‌پذیر و فعال است و فقط کسی را می‌توان به لحاظ روانی سالم دانست که در حال رشد و حرکت به سمت خودشکوفایی باشد.

۲. «شخصیت» در حکمت صدرایی

«شخصیت» در حکمت متعالیه صدرایی به معنای «شاکله وجودی» است و به دو گونه به کار گرفته شده است: الف) هیئت و ساختار شکل گرفته از اندیشه و عمل، ب) معادل «فطرت» یعنی خلقت و طبیعت نخستین. برای درک بهتر و اثبات این مدعا به بررسی مفهوم «شاکله» و «فطرت» می‌پردازیم.

شاکله از ماده «شکل» به معنای مهار کردن حیوان و بستن پای چهارپا است و شِکال، همان

الف) روان‌شناسی علمی: چهار مکتب ساخت‌گرایی،^(۵) گُنش‌گرایی،^(۶) رفتارگرایی،^(۷) و روان‌کاوی (روان‌تحلیلی)^(۸) در این گروه قرار می‌گیرند که گرچه در موضوع از یکدیگر متفاوتند، اما چون همگی دیدی غالباً زیست‌شناختی دارند و عمدتاً تفسیری ماتریالیستی و بیولوژیکی از انسان و هستی ارائه می‌دهند و انسان را چیزی جز جسم و فرآیند حسی-ذهنی نمی‌دانند و در نهایت به بشر به عنوان گیاه خودرو می‌نگرند (زرشناس، ۱۳۷۲: ۲۸-۲۷)، لاجرم از دیگر ابعاد وجودی انسان و در نتیجه اعتلای او غافل مانده‌اند.

ب) روان‌شناسی گشتالتی: این مکتب با حمله به رفتارگرایی و طرح برخی قواعد نظری جدید مطرح شد، اما چون از سوی رقبای خود (روان‌شناسان علمی) با مخالفت شدید روبه‌رو گردید، نتوانست تغییر شایان توجهی در مسیر روان‌شناسی پدید آورد (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳: ۴۱۰). همچنین به دلیل تراوشات اومانستی و نئولیبرالیستی حاکم بر این مکتب (زرشناس، ۱۳۷۲: ۲۸)، و ابتناء بر تفکر «نسبی‌گرایی اثباتی»، قبول نسبت در حقیقت اشیاء و محدود نمودن شناخت انسان در سطح ارتباطات با اشیاء مادی، مطالعه‌اش به مطالعه چند حوزه از وجود انسان محدود شد (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳: ۳۵۵-۳۵۲) و لذا نتوانست توصیف قابل قبول و جامعی از انسان ارائه دهد.

ج) روان‌شناسی کمال: با هدف توصیف کامل انسان و لزوماً بیان استعدادهایی چون تفکر، احساس، رشد و تحول، تکامل و تعامل با شرایط گوناگون ظهور و بروز یافت (شولتز، ۱۳۸۴: ۳۶۷ و ۳۷۸). در این مکتب، انسان یک ماشین (رفتارگرایان) یا یک موجود بیمار درمانده ناتوان (روان‌کاوان) نیست (همو، ۱۳۷۵: ۶-۸)، بلکه بر خصوصیت مثبت شخص، ظرفیت انسان در رسیدن به کمال و حق تعیین سرنوشت تأکید می‌شود. روان‌شناسی کمال، بالاترین ارزش را برای حرمت

انسان به کار برده شده است؛ یعنی صفات و کمالاتی که حکایت از هویت اکتسابی او دارد^(۱۱) (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۱۹).

«فطرت» از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن (زبیدی، ۱۴۱۴: ۷/۳۵۰)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰) آمده است و از آنجا که آفرینش و خلقت، به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است به معنای «فطرت» نیز به کار برده شده است؛ البته آفرینشی ابداعی و ابتدایی^(۱۲).

اما فطرت بر وزن «فَعَلَة» به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش است که مقتضای هر نوع بوده و اکتسابی نیست بلکه مشترک میان همه افراد نوع خود است و تبدیل و تحویل پذیر نیست، اگرچه شدت و ضعف بردار است.

در آثار ملاصدرا، فطرت در این معانی به کار برده شده است: استعداد تکامل (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۴۴۶-۴۴۵)؛ استعداد و قوه کسب معارف (همو، ۱۳۶۸: ۹/۱۱۸-۱۲۰)، وجه اندکاکمی و اندماجی انسان در مرتبه ذات ربوبی (همو، ۱۳۶۲: ۶۲۷-۶۲۶) و حالت اعتدالی روح (همو، ۱۳۸۱: ۱۴۸-۱۴۴). بنابراین، مراد از فطرت انسان، نحوه خاص هستی انسان است و آنچه مقتضای آفرینش اوست؛ چنانکه خداوند سبحان می فرماید: «فطرت الله التي فطر الناس عليها» (روم/۳۰).

در تفاوت میان شاکله و فطرت گفته می شود:

- فطرت موهبتی و شاکله اکتسابی است.^(۱۳)

- فطرت از لحاظ گزارش علمی و گرایش عملی، متمایل به حق و صدق است، اما شاکله گاه متمایل به حق و خیر است و گاهی رو به سوی باطل و شر دارد.

- از آنجا که خدا تنها مبدأ فاعلی فطرت است - «فطرت الله التي فطر الناس عليها» - فطرت هم از حیث وجودی و هم از جهت کمال، مرتبط با حق تعالی است، ولی چون انسان مبدأ فاعلی قریب

بند و طنابی است که حیوان را با آن می بندند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴/۳۸۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۲۰۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/۲۹۶) و به معنای مثل و مانند است. «شاکله» به معنای همانندی و همگونی در هیئت و صورت است و شباهت برای همانندی و همگونی در کیفیت و حالات و «ند» برای همانندی و همگونی در جنسیت به کار گرفته می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۳۵۷). چون واژه «اشکال» برای افعال نیز به کار می رود، «الأشکله» به معنای نیازی است که انسان را پایبند می کند، پس خُلق و خوی را شاکله گویند، به این دلیل که آدمی را مقید می سازد تا به مقتضای آن اخلاق رفتار کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۲). «شاکله» در لغت به معنای جبلة (همان: ۱۸۵)، جدیله (قبیله و ناحیه) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۳۵۷-۳۵۶)، جهت، طریقت (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴/۳۸۰) و در اصطلاح به معنای نیت (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲/۴۵۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۵/۶۱۳؛ بحرانی، ۱۴۱۹: ۳/۵۸۱)، طریقت و مذهب (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۹۰؛ همان: ۶/۶۷۳)، خلقت، طبیعت، رویه و عادت (سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۱/۲۹۰؛ طیب، ۱۳۷۸: ۸/۳۰۰)، ملکه قاهر بر نفس (قاسمی، ۱۴۱۸: ۶/۵۰۰)، طریقت و اخلاق شکل گرفته (طوسی، بی تا: ۶/۵۱۴) نیز به کار رفته است. اوصافی که ملکه گردیده و چون کوه در وجود آدمی راسخ شده باشد را «جبلی» گویند و بر این اوصاف جبلی، شاکله هم اطلاق می شود، چون پایبند جان بوده و انسان را از درون مقید می سازد. دیگر معانی ذکر شده را نیز از آن حیث که به نوعی ایجادکننده التزام هستند و فرد را وادار می کنند تا به مقتضای آنچه به دست آورده و در وجودش شکل گرفته است عمل کند، شاکله گویند.

در آثار ملاصدرا، در مباحث مربوط به آفرینش، شاکله به معنای سنخیت (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳۰) و در مباحث مربوط به نفس و معاد، به معنای هیئت و حالت نفسانی یا ساختار درونی

آنچه در جهان هستی پا به عرصه وجود نهاده، نمود و سایه‌ای است از صورت موجود در ذات و حضرت الهیه (همو، ۱۳۶۲: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۶: ۳۳۷ و ۳۷۰)، زیرا هر معلولی پیش از وجود خاص و تحققش در دار هستی، به‌گونه‌ای تمام‌تر و عالی‌تر در مرتبه علت خود قرار دارد؛ معلول موجود تنزل‌یافته‌ای است که در عین حالی که حکایت از وجود خاص خود دارد، عین ربط بوده و فقر و نیازمندی از او سلب نمی‌شود و به همین دلیل گفته می‌شود: «معلول حد ناقص علت و علت حد تام معلول است». البته می‌دانیم مراد از تنزل، تنزل مکانی و یا جدا شدن بخشی و جزئی از او نیست، بلکه به معنای جلوه و رشحه‌ای از جلوات و رشحات جاعل و فاعل خود است، بدون اینکه مقام و مرتبه خود را رها کند یا چیزی از او کسر گردد؛ زیرا در ظهور فعلی، آن حقیقت مطلق است که در مرآیی آفاقی و آنفسی عالم خلق جلوه‌گری می‌کند و رخ می‌نمایاند. پس هر معلولی در جهان خلقت، صورتی^(۱۴) دارد که بر آن سرشته شده است و سایه‌ای از عالم الهی و عالم ربوبی است که پس از طی مراحل تنزل و گذر از عوالم عقل و مثال، در عالم طبیعت و جهان مادی و حسی، وجود عینی و خارجی می‌یابد و با ویژگی‌های خاص ناشی از مرتبه و جایگاهش، حکایت از علت و جاعل خود دارد. به همین دلیل است که گفته می‌شود: هر موجودی، خلقت تغییرناپذیری دارد که از آن به «فطرت» تعبیر شده است.

در اینجا ممکن است ذهن خواننده متوجه معنا یا معانی شخصیت و ویژگی‌های متغیر ملکات و روحیات انسان بشود و در نتیجه حکم به ناسازگاری این دو مسئله، در ذهن شکل بگیرد که صحت یا نادرستی این برداشت در خلال نوشتار حاضر روشن خواهد شد.

۴. آفرینش انسان بر صورت و مثال خدا

«صورت» اسم مشترکی است که معانی گوناگون دارد اما در اینجا به معنای «وجود مجرد» به کار برده

شاکله است، خیر و شر بودن آن و در نتیجه سعید و شقی بودن انسان، تابع اراده او و قائم به انسان خواهد بود. از این‌رو، اگرچه همه افراد انسان، فطرت واحد و آفرینشی یکسان دارند ولی شاکله‌های گوناگون و متفاوتی دارند که ساخته خود آنان است.

- فطرت تبدیل‌پذیر و تغییرپذیر نیست، برخلاف شاکله که چون وصفی نفسانی و ملکه‌ای انسانی است، تبدیل و تغییر می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

۳. تبیین «شخصیت» در حکمت متعالیه

در آثار ملاصدرا «شاکله» در دو موضع به کار برده شده است که در راستای یکدیگرند.

الف) به معنای شخصیت؛ یعنی هیئت و ساخت روحی و روانی آدمی؛ به عبارت دقیق‌تر، طبیعت ثانویه شکل گرفته از افکار و اعمال انسان که بروز ظاهری و نحوه رفتار در آن گنجانیده شده است. «قل کلّ یعمل علی شاکلته آی لایعمل إلاّ ما یشاکله بمعنی الذی یظهر منه یدل علی ما هو فی نفسه علیه» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۴۱)؛ «... فانّ تکرار الافاعیل یوجب حدوث الملکات، فکل ملکه تغلب علی الانسان فی الدنیا تتصوره فی الاخره بصوره تناسبها» (همان: ۲۸۸).

ب) به معنای مناسبت و سنخیت. در حکمت متعالیه در مبحث آفرینش، با تکیه بر اصل سنخیت و بر اساس اصول اصالت وجود و تشکیک حقیقت واحده وجود - خواه به‌نحو تشکیک مراتب باشد یا تشکیک در مظاهر- و به‌ویژه اصل فقر وجودی معلول نسبت به علت و عین الربط بودن معلول، پیوسته میان علت و معلول، فعل و فاعل رابطه ذاتی و سنخیت وجودی حاکم است. از آنجا که فعل و معلول مرتبه نازل و وجود فاعل و علت است، حکایت‌گر فاعل و علتی است که تمام‌تر و کامل‌تر از اوست.

در توضیح گفته می‌شود که سراسر عالم وجود، فعل و صنع خداست و بنا بر قاعده فوق، فعل و عملش، مشابه و مشاکل با اوست. پس هر

منزه از آن است که مثل داشته باشد، اما مثال دارد و این شباهت و مماثلت، همانندی در اضافات و اسلوب است که مربوط به مقام فعل و خارج از ذات حق تعالی می‌باشد. اگر همانندی و شباهتی میان انسان و خدا نباشد، چگونه از شناخت خود می‌توان به شناخت خدا رسید؟! چون فطرت کامل انسانی بر صورت الله یا رحمان آفریده شده است، از حیث ذات و صفات و افعال مماثل فاعل و جاعل خویش است؛ یعنی از حیث ذات، همانند خداست، چون ذاتش همان حقیقت و نفس ناطقه مجرد اوست. از نظر صفات نیز مثال خداست، چون موجودی حی، عالم، قادر، سمیع، بصیر و متکلم آفریده شده است؛ با این تفاوت که در دنیا و نشئه بدنی از ابزار و ادوات جسمانی استفاده می‌کند. از جهت فعل نیز همان‌گونه که افعال باری تعالی یا داخل در زمان و مکان و حرکات و موادند که کائنات نامیده می‌شوند، یا داخل در مکان و ماده و خالی از زمان و حرکتند که اختراع نام دارند، یا خالی از زمان و مکان و در نتیجه حرکت و ماده‌اند که بدان ابداع گویند، افعالی که از ذات و جوهره انسان صادر می‌شود نیز:

- یا شبیه ابداعیاتند و بی‌نیاز از هر گونه ابزار و ادوات و حرکتند؛ مانند ادراک معارف حقیقی و احکام یقینی و ایمان به مبدأ و معاد که به محض توجه به معقول در ذات مجردش حضور می‌یابد.

- یا شبیه مخترعاتند؛ یعنی تمثّل و حضور صور در قوه خیال آدم و نیز کارهایی که از طبیعت انسان ناشی می‌شود و بدون رویه و فکر صورت می‌گیرد.

- یا شبیه کائناتند؛ یعنی تمامی افعالی که انسان از روی قصد و اراده و حرکات بدنی و مانند آن انجام می‌دهد (همو، ۱۳۶۱ الف: ۴/۴۰۳، ذیل آیه نور).

افعال انسان نیز همانند افعال الهی هنگام صدور از مرتبه غیب تا شهادت، مراتب چهارگانه زیر را طی می‌کند:

الف) عقل بسیط، یعنی مرتبه‌ای که فعل در مخفی‌گاه روح انسانی مخفی است و به‌مثابه علم

شده و مراد از آفرینش بر صورت الله^(۱۵) یا رحمان^(۱۶) نسبت معنوی و ترتیب عقلی است و الا خداوند صورتی ندارد تا آدم را همانند آن آفریده باشد. صورت انسان، حادث است و مخلوق، اما در میان مخلوقات، برگزیده و ممتاز شده و به خدا نسبت داده شده است؛ یعنی خداوند در آفرینش انسان، جسمش را به گل نسبت می‌دهد و جانش را به خود منسوب می‌کند. به عبارت دیگر، جنبه فعلیت و صورت انسان که باطن و حقیقت او را تشکیل می‌دهد بر وزان مثال الهی آفریده شده است. توضیح اینکه، بنا بر بینش عرفانی ملاصدرا، همه موجودات عالم، مظاهر و جلوه‌های حق تعالی هستند و هر کدام آینه‌ای هستند که به‌قدر ظرفیت و قابلیت خود، کمالات و اسمای الهی را به نمایش گذاشته‌اند. در این میان، انسان موجودی است که قابلیت این را دارد که آینه تمام‌نمای خداوند باشد و تمام کمالاتی که هر یک از موجودات مظهر بخشی از آنند، را اظهار کند؛ همین راز شرافت انسان بر سایر مخلوقات است.

از سوی دیگر، اسمای الهی متفاوت از یکدیگرند و هر کدام ربوبیت و تدبیر بخشی خاص از عالم را که متناسب با آنهاست به عهده دارند و هر کدام موجودی متناسب با خود را در عالم، ظاهر ساخته و تدبیر آن را به‌دست گرفته‌اند، اما برای ظهور انسان، همه اسمای الهی دخیل بوده‌اند. انسان تنها آینه‌ای است که تمام اسمای حسناى الهی در او جلوه‌گر شده‌اند، به همین دلیل خداوند فرمود: «من انسان را با هر دو دست خود آفریدم»^(۱۷) که کنایه از دو عالم غیب و شهادت است. انسان مظهر و عصاره همه کمالات عالمیان است و آنچه از کمالات که در تک تک موجودات عالم یافت می‌شود، او همه را یکجا در خود جمع دارد؛ «أترعّم انک جرم صغیر و فیک انطوی عالم الأکبر».

پس ظهور حق تعالی در اشیاء و موجودات به میزان سعه وجودی آنهاست و انسان، موجود مقید و کامل‌ترین مظهر خداست و این مرآتیت و مثال بودن در انسان کامل به اوج خود می‌رسد. خداوند

از دیگر افراد نوع خود می‌گردد. از آنجا که تمامی معانی شاکله زیربنای رفتارهای انسان قرار می‌گیرد می‌توان شاکله را عبارت از مجموعه نیات، خلق و خوی، حاجات، طرق و هیئت روانی انسان دانست. اصلی‌ترین معنای شاکله هیئت روانی است. هیئت روانی انسان مجموعه واحدی است که نیات از آن برمی‌خیزد، خُلق و خوی حاصل آن است، نیازها در بروز و ظهور خود از آن متأثرند و بالأخره، اعتقاد دینی و مذهبی بر اساس آن پذیرفته می‌شود (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۴).

در حکمت متعالیه، شخصیت هر فرد انسانی چیزی نخواهد بود جز افعال و کردار او که بر اساس و وزان آن صورت باطنی و ملکه نفسانی، روی می‌دهد و حکایت از صورت‌های باطنی و ملکات نفسانی او دارد. این صناعت اکتسابی به‌منزله طبیعت است، با این تفاوت که ابتدا صناعت بود، بعد عادت شد، بعد ملکه و بعد طبیعت او گردید؛ «فعل کلّ فاعل مناسب لطبیعته أو مثل طبیعته» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۱۹). هر کس به‌حسب ذات و طبیعت خود عمل می‌کند و آنچه از او ظاهر می‌شود بر آنچه در درون وی است، دلالت دارد؛ «از کوزه همان تراود که در اوست».

مراد از طبیعت، ذات و فطرت ثانویه، ماهیتی است که هر فردی در طول عمر خود می‌سازد و خط‌مشی او را مشخص می‌سازد؛ زیرا بر اساس اصول مطرح شده در حکمت متعالیه - یعنی اصالت وجود و حرکت جوهری و پیوند وجودی و اتحادی اوصاف با وجود در هر مرتبه و به‌ویژه نظریه اتحاد عاقل و معقول - آنچه را که هر فرد می‌آموزد و احساساتی که به درون خود راه می‌دهد، با وجودش متحد شده و طبیعت و شخصیت او را می‌سازد (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۸). بنابراین، با مبانی حکمت متعالیه، «شاکله» به معنی طبیعت ذاتی عامل نیست تا لازم آید که نفوس انسان‌ها در بدو خلقت و فطرت اولیه به‌لحاظ ماهیت مختلف باشند و در نتیجه، اختلاف اعمال آنها نیز ناشی از گوهر و ماهیتشان باشد،^(۱۹) بلکه

اجمالی حق تعالی است.

ب) مرتبه و حیّز قلب که با یک توجه و تأمل کلی به قلب تنزّل می‌کند و به‌منزله صورت قضاء الهی است.

ج) مرتبه خیال که به‌مثابه صورت قَدَر ربّانی است.

د) مرتبه تحریک اعضاء و ظهور و بروز فعل در خارج که همانند صور حادث در مواد عنصری است (همو، ۱۳۶۸: ۹/۲۹۹-۲۹۸؛ همو، ۱۳۷۰: ۱/۳۹۶-۳۹۴؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۳۶۳).

۵. «شاکله» به معنای «شخصیت»

«شخصیت» در حکمت متعالیه همان «شاکله وجودی» است که هر فرد انسانی در طول زندگانی خویش با اندیشه و اعمال خود می‌سازد و منشأ اعمال و رفتار وی است و همان‌طور که روان‌شناسان شخصیت‌فائلند، تفسیرکننده کردار و رفتاری است که از درون و طبیعت فرد نشئت می‌گیرد^(۱۸) (همو، ۱۳۶۰ الف: ۴۱). از نظر ملاصدرا، افعال مستمری که آدمی عالمانه و هدفمند انجام می‌دهد، نخست صناعت است، سپس عادت می‌شود و بعد به‌تدریج به ملکه تبدیل می‌گردد. این ملکات که مستند به عوامل اختیاری‌اند، به اعمال انسان شکل می‌دهند. اگر استمرار فعل از مرحله ملکه بگذرد فصل مقوم فرد و صورت او می‌شود و همین طبیعت شکل‌گرفته اوست که جایگاهش را در روز محشر معین می‌سازد (همو، ۱۳۶۸: ۳/۱۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۷/۴۳۲-۴۳۰).

همان‌طور که گفته شد، شاکله از ماده شکل به معنای مهار کردن حیوان است و از آنجا که روحیات و عادات، انسان را مقید به روشی می‌کند به آن شاکله گویند. شاکله همان ساختار و بافت روحی انسان است که در اثر خاطرات و ملکات در نفس انسان رسوخ دارد یا بر اثر عوامل محیطی، زمینه به فعلیت رساندن روح و روان آدم را فراهم می‌سازد. بر این اساس، شاکله معادل شخصیت از دیدگاه روان‌شناسی است؛ مجموعه رفتارها و ویژگی‌های روحی و جسمی فرد که سبب تمایز او

نخستینی که معادل فطرت است، نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۷۰/۵؛ همو، ۱۳۶۲: ۷۴۰؛ نوری، ۱۳۶۶: ۴۶۳/۷).

از نظر صدرالمتألهین اگرچه هویت وجودی انسان و حقیقت او از عالم امر و عالم اله است، اما هویت و ذات، یعنی ماهیت و شخصیت هر کس یا در سایه رشد و اکتساب فضایل و کمالات حسنه، اندیشه‌ها و اعمالش به تدریج قوت یافته و به حقیقت وجودی و فطرت الهی خویش نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود، یا در سایه اندیشه‌ها و اعمال متأثر از قوای حیوانی (شهوویه و غضبیه) و به دلیل دوری و فاصله گرفتن از حقیقت و ذاتی که براساس آن آفریده شده است، دچار اضطراب و پریشانی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۶۰-۲۵۹).

۶. نسبت «فطرت» و «شاکله» در حکمت صدرایی

بر اساس حرکت جوهریه و جسمانیة الحدوث بودن نفس، وقتی نفس از مرحله جمادی به درآید و به مرحله گیاهی برسد و از مرحله گیاهی نیز بگذرد و به مرحله حیوانی قدم بگذارد، به واسطه تجرد خیالی و وهمی و حیوانی که دارد، انسان بالقوه است و همان‌طور که رو به سوی مقام انسانیت می‌رود و انسانیت او از قوه به فعل می‌رسد، فطرت او نیز بالفعل می‌شود؛ یعنی کودک در طلیعه تولد، طبیعت صحیح و سالمی دارد و مستعد اکتساب امور خیر و شر است، در مرحله حیات نباتی، احساس نباتی دارد و در مرحله حیات حیوانی، احساس حیوانی دارد و از تجرد ضعیفی^(۲۲) برخوردار است و هرچه انسان در این سیر صعودی و استکمالی خود، تکامل پیدا کند، ادراکش قوی‌تر می‌گردد. بدین ترتیب گوهر انسانی در حرکت جوهریه‌اش با پشت سر گذاشتن هر مرحله از مراحل رشد، کمالات علمی و عملی آن مرحله را نیز پشت سر می‌گذارد (نوری، ۱۳۶۲: ۷۲۵ و ۷۷۱). فطرت انسانی یعنی همین سیر جوهری وجودی و توانایی صعود به مقام و مرتبه انسانیتی که در نهاد هر فرد به ودیعه گذاشته شده است. به

شخصیت آن حیثیت اکتسابی است که انسان با اندیشه‌ها و اعمال خود می‌سازد. این ملکات که مستند به عوامل اختیاری است، شکل‌دهنده اعمال هر فرد انسانی، بلکه ماهیت اوست.^(۲۰)

بر این اساس، انسان حقیقت واحدی دارد و افراد انسان به‌لحاظ این حقیقت - که بر صورت خدا آفریده شده است - و پیش از رسوخ ملکات، ضرورتاً آثار مختلف ندارند، اما به واسطه اندیشه‌ها و اعمال گوناگونی که کسب می‌کنند؛ به عبارت بهتر، از ناحیه شخصیت اکتسابی، متفاوت از یکدیگر خواهند بود (نوری، ۱۳۶۲: ۷۱۵-۷۱۳ و ۷۲۴). پس «شاکله» همان شخصیت اکتسابی است که در هر فرد انسانی به مقتضای وراثت، محیط اجتماعی، عوامل تربیتی، تعاملات فکری و رفتاری و تأثیرات زمان و مکان شکل می‌گیرد. شاکله و شخصیت هر کس ساخته و پرداخته خود اوست و درحقیقت همان هویت خاص و ویژه‌ای است که با طی مراتب مختلف و به‌موزات استکمال وجودی و اکتساب فضایل یا رذایل، در سایه ترابط و تعامل قوای عالمه و عامله‌اش، ماهیات گوناگونی پیدا می‌کند و در هر مرتبه، آن صورت حاصله، مصدر افعال و افکار جدید و متناسبی می‌گردد و شخصیت نوینی را نمایان می‌سازد که مکمل شخصیت مراتب پیشین است.

از نظر ملاصدرا، چون نفس انسانی از عالم قدس است، همه افراد انسان در ذات و حقیقت انسانی مشترکند، اما بدون شک افراد انسان به‌لحاظ خصوصیات آفرینش فردی و منطقه زندگی، اخلاق و عادات و تربیت و عوامل آن با یکدیگر اختلاف دارند و حدیث مشهور «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸/۱۷۷) که ناظر به اختلاف درجات و تعدد مراتب فهم و استعدادهاست، برگرفته از همین آیه شریفه «قل کلّ یعمل علی شاکلته»^(۲۱) (اسراء/ ۸۴) است. این اختلاف حتمی و ضروری هرگز مستند به اختلاف آفرینش آن حقیقت واحدی که بر مثال خدا آفریده شده و به معنای خلقت و طبیعت

سوی دیگر، نیازمند خودآگاهی است. با گسترش دامنه خودآگاهی و صرف وقت بیشتر در راه مطالعه کتاب خود و توجه به تفکرات، تخیلات و اعمال و نیز انتخاب بهترین‌ها، می‌توان سازمان روانی را از آسیب عوامل مُخل در شکل‌گیری شخصیت مصون داشت (احمدی، ۱۳۹۳: ۱۴۴-۱۴۳). این امر در فلسفه صدرایی، در سایه حاکمیت و هدایت دو پیامبر درون (قوه عاقله) و بیرون (پیامبران)^(۳۳) به منصف ظهور می‌رسد؛ یعنی در سایه حاکمیت قوه عاقله بر دیگر قوا و به‌کارگیری اصول عقلانی برخاسته از آن و به اعتدال رساندن قوای بدنی و حیوانی و ایجاد محیطی منطبق با دستورالعمل‌های الهی^(۳۴) که هم شرایط لازم را در اختیار انسان می‌گذارد و هم با ارسال رسل، فطرت الهی و گنجینه‌های عقلی او را شکوفا می‌سازد. از این‌رو، انبیاء الهی به افرادی که شخصیت سیئه‌ای را برای خویش ساخته‌اند نیز یاری می‌رسانند تا با شکوفایی فطرت، آن شاکله را اصلاح نمایند و به حسنه تبدیل کنند؛ چون تعقلات و حرکات فکری ناشی از شیطنت‌ها و بندگی طاغوت، هیچ‌گاه نمی‌تواند خالی از افراط و تفریط، اعوجاج و تشویش و اضطراب و عجله باشد، برخلاف تعقلات و حرکات فکری عباد الرحمن که مبتنی بر سکون، آرامش، اطمینان، إحکام و استقامت است. مراد حضرت ابی‌عبدالله (ع) از «ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵ / ۲۰۵) همین معنا از عقل است که از جهتی نقطه مقابل شیطنت و از جهتی دیگر نقطه مقابل بلاهت است. عاقل که در امر معاش و معاد خود رویه‌ای نیکو و فکری صحیح و سالم دارد، آنگاه که تحت هدایت شرع قرار گیرد، سعادت اصلی و حقیقی را به‌دست می‌آورد. عاقل کسی است که غریزه‌اش در طبیعت انسانی در سایه علم و تقوا - یعنی احاطه به معقولات و رهایی از جسمانیات و شهوات حیوانی - کمال یافته است.

بر اساس مبانی فکری و فلسفی حاکم بر حکمت

همین دلیل فطرت انسانی - یعنی ساختار وجودی و آفرینش ویژه‌ای که به‌صورت مجموعه‌ای از قوای ادراکی و تحریکی و استعداد او برای این سیر استکمالی و حرکت جوهری از مرتبه جماد تا مراتب عالی‌ه آفریده شده است - به خدا اسناد داده می‌شود و همین است که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. اما شاکله، کمالات اکتسابی هر فرد است که بر اساس افکار و اعمال حسنه یا سیئه و تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتی و وراثتی، طبیعت‌های ثانوی و ملکه‌های خیر و شر در او شکل می‌گیرد و رفتار وی تابع همین شخصیت شکل‌گرفته و هماهنگ با اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۶ / ۳۶۸؛ همان: ۷ / ۴۳۰؛ نوری، ۱۳۶۲: ۷۴۹).

طبیعت و فطرت واحد داشتن همه افراد انسانی، به معنای مستوی الخلقه بودن آنهاست، اما شخصیت هر فرد که متفاوت از دیگری است، همان طبیعت ثانویه‌ای است که به‌وسیله خود او تحصیل می‌شود و پیوسته میان تحولات نفسانی انسان و حوادث روز، ارتباطی مستقیم وجود دارد، به‌طوری‌که تغییر اوضاع و احوال درونی، سبب تحول حوادث بیرونی می‌شوند و بالعکس. از این‌رو، هدف تعلیم و تربیت، شکوفایی فطرت است تا شاکله به‌گونه‌ای شکل‌گیرد که جز نیکی و خوبی از او صادر نشود؛ به‌عبارت دیگر، در صورت سازماندهی محرک‌های بیرونی و درونی خویشتن شکل‌گرفته (طبیعت‌های ثانویه و ملکات مکتسبه)، سلامت خود را حفظ می‌نماید.

چون اختلال‌های رفتاری و بیماری‌های روانی انسان به‌طور عمده ناشی از به هم ریختگی سازمان روانی اوست، اگر انسان بتواند نظم عناصر درونی خویش را کنترل کند و آن را منطبق با ویژگی‌های طبیعی خود، یعنی غرایز و فطرت، سازمان دهد، می‌تواند به سلامت روانی دست یابد و زندگی خود را در جهت رسیدن به اهداف خویش ادامه دهد.

وصول به چنین سطحی، از یک‌سو نیازمند محیط سالم و شکوفا شدن استعدادهای آدمی و از

- قوه شهویه یا قوه جذب، قوه‌ای است که هر آنچه را نفس به نفع خود تلقی کند، جذب می‌کند و در رفتار و وجود آدمی به صورت خواستن، خوش آمدن و میل داشتن نمود پیدا می‌کند. این قوه اگر تحت فرمان عقل عمل کند، منشأ خیرات فراوان می‌گردد و اگر فرمانبردار و هم باشد، یکی از مهره‌های شیطان در مملکت وجودی انسان خواهد بود.

- قوه غضبیه یا قوه دافعه، دافع هر آن چیزی است که به ضرر انسان باشد. عمل دفع این قوه، گاه با هجمه بر عوامل مزاحم است و گاه با فرار از آن؛ ترس، تنفر، شجاعت، بی‌باکی، خشم و مانند آن از نمودهای این قوه‌اند. این قوه اگر تحت فرمان عقل باشد منشأ خیر است و از جنود رحمان خواهد بود، اما اگر تحت فرمان و هم قرار گیرد از جنود ابلیس می‌گردد.

نفس انسانی به لحاظ ادراکش، اثرپذیر است و آن قوه‌ای که در وجود آدمی عهده‌دار این اثرپذیری است، «عقل نظری» نام دارد. از سوی دیگر، نفس از جهت تصرف در بدن و قوای بدنی، اثرگذار است و قوه‌ای که این وظیفه را به عهده دارد، «عقل عملی» نامیده می‌شود. عقل عملی که مصدر اعمال و رفتار انسان است، زمانی می‌تواند محرک انسان به انجام دادن کاری باشد که به طور جزئی و مشخص، حسن آن کار را درک کند و برای رسیدن به این درک جزئی از عقل نظری کمک می‌گیرد؛ مثلاً عقل نظری به طور مطلق حکم می‌کند که عدالت نیکو و ظلم زشت است و عقل عملی با این مقدمه جزئی که «این رفتار در مورد فلان شخص عادلانه است»، نتیجه می‌گیرد که «این رفتار در مورد فلان شخص نیکوست و باید انجام شود».

از نظر ملاصدرا، همان‌طور که گفته شد، ذات و هویت هر فرد منحصر در ملکات علمی و عملی است که با تکرار افعال و حرکات نفسانی، در وی شکل می‌گیرد و بر مبنای تعامل و ترابط قوای علامه و عماله، شخصیت انسان، محصول همین تعامل و

متعالیه و با تأکید بر اینکه نشئه دنیا محل اجرای همه شرایع الهی است، تدبیر و اصلاح دنیای درون و بیرون ضروری می‌نماید و برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید هم در جهت رشد و پیشرفت علمی و عقلی خود گام برداشت و هم به دنبال تقویت اراده و عمل خود بود. باید هم با عدل آشنا شد و هم عدل را در وجود خود متحقق ساخت تا عمل و اعتقاد یکی شود و بین جنبه‌های مختلف شخصیتی انسان وحدت برقرار گردد.

در نهایت، باید توجه داشت که رابطه میان اعمال و اخلاق و ذات و به تبع آن، آرامش و اضطراب یا هنجار و ناهنجاری، تنها به نحو اقتضاست نه علیت تامه. حتی آن دسته از محرک‌های بیرونی که تابع اوضاع و احوال زندگی آدمی است (مانند آداب و سنن و رسوم و عادت‌های تقلیدی)، غالباً مقتضی شرایط مذکور و اختیار یا سوءاختیار و انتخاب آنهاست. بر این اساس، ارزش و اهمیت هر کس به اندازه دریافت‌های عقلی و عملی و به تبع آن، کمالات اخلاقی و آرمان‌ها و الگوها و جلوه‌های مثبت و منفی است که وی از آن رنگ می‌گیرد و رفتارش نیز برگرفته از همین شخصیت فکری و روحی و اخلاقی اوست.

۷. چگونگی حرکت از فطرت مشترک تا شخصیت‌های متفاوت

مراد از فطرت انسانی، ساختار وجودی و آفرینش ویژه اوست که به صورت مجموعه‌ای از قوای ادراکی و قوای تحریکی آفریده شده است. قوای ادراکی که انسان به وسیله فطرت به درک امور نائل می‌گردد دو گونه‌اند: الف) قوای ظاهری که همان حواس پنج‌گانه است و کارشان درک امور جزئی مادی است. ب) قوای باطنی که عبارتند از: حس مشترک، قوه خیال، قوه وهم، حافظه، متفکره یا متخیله و قوه عقل.

قوای تحریکی که انسان به وسیله آنها اقدام به عمل می‌کند نیز دو گونه‌اند: الف) قوای عامله که همان قوای موجود در عضلات و سلول‌هاست. ب) قوای باعثه یا شوقیه که خود نیز دو قسم است:

تا بالاترین درجه آن، بر اساس حرکت جوهری (که خود بر اصل تقدم وجود بر ماهیت مبتنی است)، با اراده و اختیار خود و در سایه هدایت و انذار پیامبران در جهت استکمال فردی و اجتماعی خویش گام برمی‌دارد و هر کس متناسب با رشد عقلانی و درجه تهذیب نفس و اصلاح زندگی فردی و اجتماعی خود در دنیا (و به تبع آن در آخرت)، به آرامش و اطمینان یا اضطراب و پریشانی دست می‌یابد. اعمال و موضع‌گیری‌های انسان بازتابی از روحیه‌ها، انگیزه‌ها و خصلت‌های درونی آنها و محصول شاکله و صورت روانی و حرکات قصدی و ذاتی فاعل مختار است که گاهی از آن به «نیت» نیز تعبیر می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

در روان‌شناسی شخصیت، عموماً شخصیت به جنبه‌های قابل رؤیت منش فرد برحسب تأثیری که بر دیگران می‌گذارد، تعریف شده است، گرچه به دلیل تنوع نگرش‌ها و روش‌های روان‌شناسان، توفیق چندانی در ارائه تعریفی جامع از شخصیت حاصل نشده و هر کدام از نظریه‌پردازان به بیان تعریفی پرداخته‌اند که ریشه در جهان‌بینی و نگرش آنان به ماهیت انسان دارد. در مجموع اگر بخواهیم تعریف قابل قبولی که به طور نسبی حاوی ویژگی‌های مشترک باشد، ارائه دهیم، می‌توانیم آن را به الگوهای معین و مشخصی از تفکر، هیجان و رفتار تعریف کنیم که هر فرد در تعامل با محیط اجتماعی و مادیش ارائه می‌دهد. به همین دلیل، روان‌شناسان شخصیت تلاش خود را معطوف به بررسی انگیزه‌ها و ارضای آنها و عوامل محیطی و وراثتی کرده‌اند.

اما در نگاه فلسفی و بر اساس اندیشه صدرایی، با توجه به با نگاه ملاصدرا به حقیقت وجودی انسان و جایگاهش در نظام هستی به‌عنوان موجودی که بر صورت و مثال خدا آفریده شده است و نوع رابطه‌اش با مبدأ فاعلی و نیز اشتداد وجودیش در روند استکمالی و توجه به مقصد و مقصودی که پیش رو دارد، می‌توان

ترابطی است که فرد در طول حیات خود به‌دست می‌آورد؛ یعنی بر اساس حرکت جوهری و بر مبنای قاعده اتحاد عاقل و معقول، نفس به واسطه صور علمیه استکمال یافته و به تدریج از قوه به فعل می‌رسد. از آنجا که قوه علامه در میان تصورات و تصدیقات خود، حق و باطل را تشخیص می‌دهد و قوه عماله در مورد عمل نیک و بد، به انجام یا ترک آنها مبادرت می‌ورزد، پس همواره به مجرد علم به چیزی، اثری در ذات و نفس آدمی حاصل می‌گردد و این اثر امری وجودی است. اصولاً هر عملی از اعمال انسان در جوهر نفس اثری دارد و در تکثیف و تکدیر و تعلق آن به دنیا و هواجس نفسانی، نقش اساسی ایفا می‌کند؛ همچنان‌که در نورانیت و تجرد و تطهیر نفس نیز منشأ اثر است. در واقع، هر آنچه انسان انجام می‌دهد و با حسش ادراک می‌کند، اثری از آن به ذات سرایت کرده و هیأتی باطنی در نفس انسانی ایجاد می‌کند. در حقیقت، نفس انسان آینه‌ای است که با سلوک عملی و ریاضات و تکالیف شرعی صیقل می‌یابد و همین صیقل، عامل خروج نفس از قوه به فعل می‌شود تا به مرتبه عقل بالفعل برسد؛ چون نفس جوهری علمی و ادراکی است، در نهایت این سیر، یا جوهری از جواهر دنیا می‌شود که ظلمانی و مکدر است یا جوهری از جواهر نورانی اخروی می‌گردد. اعمال و رفتار، هیجانات و عواطف و احساسات ظاهری و باطنی انسان در دنیا و آخرت، تابع همین شخصیت شکل می‌گیرد.

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، هر دو قوه عماله و علامه در عمل نیازمند بدن دنیوی هستند، با این تفاوت که عقل نظری تنها در ابتدای تکون و حرکت استکمالی‌اش به بدن نیاز دارد و پس از رسیدن به کمال عقلی بی‌نیاز از جسم می‌شود - زیرا در این مرحله از رشد، علم و عمل به جوهر واحدی تبدیل شده‌اند و لذا هر چه در ذهن و خاطر وی بگذرد، در عمل نیز به‌وقوع می‌پیوندد - اما عقل عملی در انجام همه فعالیت‌های خود وابسته به بدن است. هر فرد انسانی در این حرکت و سیر صعودی خویش از پایین‌ترین مرتبه وجود

حاکم بر تفکر آن زمان اروپا این علم نوپا را تحت تأثیر خود قرار داد. علم تازه شکل گرفته روان‌شناسی، به تقلید از روش علوم طبیعی، به شیوه‌ای تقلیل‌گرایانه به مطالعه اجزای تشکیل‌دهنده «تجربه‌آگاه» پرداخت؛ وونت در آزمایشگاه روان‌شناسی تنها به مطالعه آن دسته از فرایندهای روان‌شناختی پرداخت که از طریق روش آزمایشی قابل بررسی بود. این مکتب به بررسی شکل‌گیری معلومات انسان و قانونمند ساختن قوانین حاکم بر شناخت انسان پرداخت و موضوع خود را مشاهده محتویات ذهن و تصاویر ذهنی مربوط به تأثیرات حواس انسان از محیط قرار داد، به‌همین دلیل نظام به روان‌شناسی محتوا شهرت یافته است (میزیاک و استاوت سکستون، ۱۳۷۶: بخش سوم).

۶. روان‌شناسی کنش‌گرا یا کنشی که اعتراضی بود علیه نظام ساخت‌گرایی، به‌جای تفکیک و تجزیه ذهن، عمدتاً بر مطالعه عملکردهای ذهن و نقش آنها در سازگاری ارگانیزم با محیط تمرکز داشت. علاقه به چرایی رفتار به تشخیص و مطالعه انگیزش، منظور و هدف رفتار منتهی شد، هرچند این حوزه در آثار طرفداران کنش‌گرایی جایگاه برجسته‌ای کسب نکرد (همان: ۴۸۷ و ۴۹۲).

۷. رفتارگرایی که در سال‌های نخست دهه نخست قرن بیستم ظهور پیدا کرد، بر پایه تفکرات پوزیتیویستی و ماتریالیستی بنا نهاده شد (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳: ۳۵ و ۱۵۵) و تلاش داشت به‌جای بررسی افکار و حالت‌های ذهنی، رفتارهایی را بررسی کند که به‌دنبال افکار می‌آیند. به‌عقیده واتسون، بنیانگذار این مکتب، آنچه درونی است، چون قابل مشاهده و آزمایش نیست ارزش مطالعه علمی ندارد و لذا باید به مطالعه رفتارهای عینی و مشهود و قابل اندازه‌گیری محرک و پاسخ- و تفکر و هیجان پرداخت (شولتز، ۱۳۸۴: ۸۶). سه نگرش محوری زیر منجر به پیدایش سه شاخه رفتارگرایی روش‌شناختی، رفتارگرایی روان‌شناختی و رفتارگرایی منطقی یا تحلیلی گردید: روان‌شناسی علم رفتار است نه ذهن؛ منشأ رفتارهای آدمی، محیط است نه ذهن و تفکر؛ ترجمه و جایگزین ساختن واژه‌های مربوط به حالت‌های ذهنی به رفتار.

رفتارگرایی روش‌شناختی مدعی است که روان‌شناسی باید خود را با رفتارهای ارگانیزی درگیر کند نه بررسی حالت‌های ذهنی، یا تلاش کند برای توضیح

گفت شخصیت یا خویشتن شکل گرفته او همانند رودخانه سیالی است که اگرچه شکل و موجودیت کلی آن ثابت است - چون انسان است - اما همان‌گونه که وجودش دائماً در جریان و تغییر است، احساسات و عواطف، خواهش‌ها و تمایلات او نیز با نگاه به مقصد و هدفی که پیش رو دارد، دائماً از لحظه‌ای به لحظه دیگر در حال تغییر و دگرگونی است.

به‌عقیده نویسنده، چون نگاه ملاصدرا معطوف به انسان متعالی است، با جستجوی مؤلفه‌های نظریه شخصیت در حکمت متعالیه، می‌توان با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن، نگرشی جامع‌تر به شخصیت داشت و با نگاهی ژرف‌تر به مطالعه روان‌شناسی نوعی (یعنی آنچه مقتضای خلقت اوست) و روان‌شناسی فردی (ساختار شکل گرفته از اندیشه‌ها و رفتارهای نیک یا بد او) پرداخت و با روشن شدن مبانی و زیربنای شکل‌گیری شخصیت و پرداختن به علل و معالیل آن، در حوزه روان‌شناسی کمال‌گرا، راهکارهای همه‌جانبه‌تری برای به کمال رساندن و سعادت‌مند شدن انسان ارائه داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شامل ویژگی‌های جسم و توانایی بالقوه است.
۲. شامل فرایندهای محیطی و اجتماعی است که موجب بالفعل شدن توانایی‌های بالقوه می‌شوند.
۳. آگاهی از حقایق پیرامون دستگاه عصبی، اندام‌های حسی و عملکرد آنها.
۴. روش «روان و ماده» است که به‌وسیله آن سعی می‌کنند میان محرک خارجی و کیفیت نفسانی، نسبت عددی به‌دست آورند و از اندازه‌گیری محرک یا عامل خارجی که امر مادی و قابل اندازه‌گیری است، به کیفیات نفسانی قیاس کنند. مبدعان این روش وبر و فخنر آلمانی هستند (سیاسی، ۱۴۸۴: ۲).
۵. روان‌شناسی علمی در اواسط قرن نوزدهم در آلمان با تأسیس اولین آزمایشگاه روان‌شناسی توسط ویلهلم وونت پایه‌گذاری شد. مکتب ساخت‌گرایی نخستین مکتب رسمی روان‌شناسی علمی به‌شمار می‌رفت. افکار «اثبات‌گرایی» و «تجربه‌گرایی» و «ماده‌گرایی»

تمام واقعیت‌های وجودی اوست؛ به عبارت بهتر، ادراک انسان در کلّ حقیقت وجود به‌ویژه در ارتباط درونی با خودش، هم‌نوعانش و جهاننش. روش کار متخصصان این حوزه در رسیدن به این هدف، اساساً مبتنی بر فردشناسی است، اما هدف غایی آن، کشف عوامل، خواست‌ها و گرایش‌های اولیه انسان در زندگی می‌باشد. مضامین اصلی روان‌شناسی وجودی را ارتباط انسان با انسان، آزادی و مسئولیت، مقیاس فردی ارزش‌ها، معنی حیات، رنج، اضطراب و مرگ تشکیل می‌دهند. خدماتی که این مکتب تاکنون انجام داده بیشتر در زمینه نظریه شخصیت، روان‌درمانی و مشاوره بوده است (همان: ۶۸۴).

۱۰. نوعی نگرش یا جهت‌گیری در مطالعه روان‌شناختی انسان است که به‌دنبال کشف بی‌غرضانه آگاهی و تجربه پدیده‌هایی است که در آگاهی ظاهر می‌شوند؛ به همان صورتی که ظاهر می‌شوند، یعنی بدون هیچ‌گونه تعصب و پیش‌داوری مستقیماً درک، تجزیه و تحلیل و توصیف می‌شوند. این نگرش همواره به تکامل و گسترش انسان توجه دارد و یکی از مسیرها را «اصالت وجود» می‌داند. تأکید اصلی نظریه‌های پدیدارشناختی شخصیت بر چگونگی نگرش فرد در مورد دنیای پیرامون خود در حال حاضر است. این تأکید همواره با یک ملاحظه آینده‌نگرانه در مورد توانایی افراد به‌منظور دستیابی به استعدادهای بالقوه خود، خواهد بود (همانجا).

۱۱. «فإن تكرر الأفاعیل یوجب حدوث الملكات فكل ملكة تغلب علی الإنسان فی الدنیا تتصور فی الآخرة بصورة تناسبها كل یعمل علی شاکلته» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۸).

۱۲. یعنی تابع نقشه از پیش تعیین شده نیست تا لازم آید که هر موجودی به‌نحو جزئی در ذهن خداوند حضور داشته باشد.

۱۳. لازم است بدانیم که فطرت اگرچه اکتسابی نیست اما دانش‌های فطری مانند گرایش به معبود و خالق، گاه می‌تواند تحت تأثیر محیط یا عوامل مختلف دیگری قرار گیرد و دستخوش تغییر و دگرگونی شود و شدت و ضعف پیدا کند.

۱۴. که همان عین ثابت مطرح شده در عرفان نظری ابن عربی است.

۱۵. «انّ الله خلق آدم علی صورته» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۳).

۱۶. «خُلِقَ علی صورة الرحمن» (مازندرانی، ۱۴۲۹: ۳/ ۱۹۸).

رفتارها به یک سیستم پردازش اطلاعات درونی در فرد متوسل شود.

رفتارگرایی روان‌شناختی، برنامه‌ای پژوهشی در روان‌شناسی است که هدف آن توصیف رفتارهای انسان و حیوان است بر مبنای محرک، تقویت، تاریخچه یادگیری و پاسخ.

رفتارگرایی منطقی یا تحلیلی، نظریه‌ای در فلسفه است درباره معنای مفهوم‌های ذهنی. طبق این نظریه، هر حالت ذهنی در اصل یک گرایش رفتاری است و برای مشخص کردن آن باید ببینیم فرد با داشتن آن حالت ذهنی چه رفتاری خواهد داشت. به عبارت دقیق‌تر، بررسی حالت‌های ذهنی به معنای بررسی چگونگی عمل فرد در پاسخ به ویژگی‌ها و شرایط متفاوت محیطی است.

۸. منشأ و سرچشمه مکتب روان‌تحلیلی یا روانکاوی، خارج از حوزه علمی و دانشگاهی روان‌شناسی است و از سوی پزشکان عصب‌شناس و روان‌پزشکان به‌عنوان روشی از درمان مورد حمایت قرار گرفته و ترویج یافت و چون نقطه آغاز آن مشاهدات بالینی بود، شامل حوزه‌های خاص انگیزش و شخصیت بود. سرانجام به‌دلیل ارائه تصویر جدیدی از انسان، به‌صورت یک نظریه گسترش یافت و روان‌شناسی را دستخوش انقلاب کرد. البته این تأثیرگذاری به دیگر حوزه‌های اندیشه و حیات انسان، مانند حوزه‌های ادبیات، هنر، تعلیم و تربیت، اخلاق، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیات نیز سرایت کرد.

درمان روانکاوی عبارت است از کشف جامع و گسترده ضمیر ناخودآگاه بیمار و تلاش برای رسیدن به ابتدایی‌ترین تجارب کودکانه؛ با این هدف که کشمکش‌های درونی، هیجان‌های آشفته و تجارب سرکوب شده بیمار را به ضمیر خودآگاه بیاورد و آنها را در پرتو عقل و واقعیت‌های زندگی تجزیه و تحلیل کند. تکنیک‌های عمده آن عبارتند از: تداعی آزاد، تحلیل رؤیا و تحلیل مکانیزم‌هایی از قبیل مقاومت و انتقال (میزیاک و استاوت سکستون، ۱۳۷۶: ۵۶۹ و ۵۷۵).

۹. روان‌شناسی وجودی، رویکردی نوین در روان‌شناسی است که مدتی کوتاه پس از جنگ جهانی دوم در اروپا پدید آمد و سپس تا ایالات متحده آمریکا گسترش یافت. ریشه‌های فلسفی این رویکرد را در اندیشه‌های فلسفی فیلسوفانی چون کی‌یرکگارد، نیچه، هایدگر، سارتر می‌توان جستجو کرد. هدف آن فراهم آوردن تصویر قابل فهمی از انسان و شناخت او با

احمدی، علی اصغر (۱۳۹۳). روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی. تهران: امیرکبیر.

بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۹ق). البرهان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة البعثة.

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۹۳). مکاتب روان‌شناسی و نقد آن. ج ۲. تهران: سمت.

پورافکاری، نصرت‌الله (۱۳۷۳). لغت‌نامه و فرهنگ لغت روان‌شناسی-روان‌پزشکی. تهران: فرهنگ معاصر.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). فطرت در قرآن. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح. تصحیح احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.

حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (ع).

دارابی، جعفر (۱۳۸۴). نظریه‌های روان‌شناسی شخصیت؛ رویکرد مقایسه‌ای. تهران: آبیژ.

دبلیو، جان (۱۳۸۳). زمینه روان‌شناسی سانتراک. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: رسا.

رازی، فخرالدین (۱۴۲۵ق). التفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب. بیروت: دارالفکر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

زبیدی، محمدبن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.

زرشناس، شهریار (۱۳۷۲). سمبولیسم در آراء اریک فروم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

سیاسی، علی اکبر (۱۴۸۴ق). نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.

سیدکریمی حسینی، سیدعباس (۱۳۸۲). تفسیر علین. قم: اسوه.

شولتز، دوآن (۱۳۷۵). روان‌شناسی کمال؛ الگوهای شخصیت سالم. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: البرز.

_____ (۱۳۸۴). تاریخ روان‌شناسی نوین. علی اکبر سیف و همکاران. تهران: دوران.

شولتز، دوآن پی؛ شولتز، سیدنی آلن (۱۳۹۵). نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.

طوسی، محمدبن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. مقدمه شیخ آقا بزرگ تهرانی. تحقیق احمد قیصر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۷. «یا ایلیس ما منعک ألا تسجدَ لما خلقتُ بیدَی اُستکبرتَ أم کُنت من العالین؛ ای ابلیس! چه چیز مانع تو شد تا بر مخلوقی که با دو دست خویش او را آفریدم سجده نکنی؟! آیا تکبر کردی یا از برترین‌ها بودی» (ص / ۷۵).

۱۸. «قال الله جل اسمه قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَی شاکِلَتِهِ اُی لایعمل إلا ما یشاکله بمعنی أن الذی یشاکله منه یدل علی ما هو فی نفسه علیه».

۱۹. چنانکه فخر رازی قائل به آن است. لازمه این عقیده آفرینش متفاوت انسان‌ها از بدو خلقت خواهد بود که مستلزم جبرگرایی است، چون اختلاف مذکور از ناحیه فاعل آفرینش است (رازی، ۱۴۲۵: ۷ / ۳۳).

۲۰. «و تمام تجوهر الشیء و کمال جوهره لایتصور إلا أن یکون من سنخ تجوهره و من جنس جوهره، حتی یتصور أن یکون تماما له و کمالا لذاته، فقوله تعالی: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَی شاکِلَتِهِ» یعنی «إن عمل کلّ هو صورة تجوهره و مثال جوهره و ظلّ حقیقته و وجه کنهه و حکایة ماهیته» (نوری، ۱۳۶۶: ۷ / ۴۶۳).

۲۱. هرکس بر طینت خود می‌تند.

۲۲. در حکمت متعالیه اگرچه کارهای فیزیکی که مقدمات احساسند، مادی و زمینه‌ساز علمند اما خود احساس، مجرد است.

۲۳. چون پیامبران افرادی هستند که از جهت طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی، مراتب کمال را با موفقیت به پایان برده‌اند و از فیوضات الهی بهره‌مند گردیده‌اند و چون هر پیامبری برای زمان خود در مرز مشترک میان حق و خلق قرار گرفته و چهره‌ای به سوی حق دارد و چهره‌ای به سوی خلق، هم خلیفه خداوند هستند و هم رهبری و ریاست انسان‌ها را بر عهده دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۰).

۲۴. «لابدّ للخلق من الهادی الی کیفیتة تحصیل المصالح و طلب المساعی و المناهج» (همو، ۱۳۰۲: ۲۷۳).

منابع

ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۹۸). التوحید. تصحیح هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة. تصحیح هارون عبدالسلام محمد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالصادر.

اتکینسون، ال ریتا (۱۳۹۵). زمینه روان‌شناسی هیلگارد. ترجمه محمدتقی راهنی و دیگران. تهران: رشد.

- طیب، سیدعبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
- قاسمی، محمدجمال‌الدین (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- لارنس، ای. (۱۳۷۳). روان‌شناسی شخصیت (نظریه و تحقیق). ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور. تهران: رسا.
- لاهیجی، ملامحمد جعفر (۱۳۷۶). شرح رساله المشاعر. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- مازندرانی، محمدهادی‌بن‌محمد صالح (۱۴۲۹ق). شرح فروع الکافی. قم: دارالحدیث.
- ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. قم: مصطفوی.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰الف). الشواهد الربوبية فی المناهج الربوبية. تعليق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۰ب). اسرار الآيات. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۱الف). تفسیر القرآن الکریم. ج ۴. آیه الکرسی و النور. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۱ب). الحکمة العرشية. تصحیح غلامحسن آهنی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۲). مفاتیح الغیب. به‌همراه تعلیقات ملاعلی نوری. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلية الأربعة. قم: مصطفوی.
- _____ (۱۳۷۰). شرح اصول کافی. کتاب التوحید. به‌همراه تعلیقات ملاعلی نوری. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابار. تهران: امیرکبیر.
- میزیاک، هنریک؛ استاوت سکستون، ویرجینیا (۱۳۷۶). تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- نوری، ملاعلی (۱۳۶۲). تعلیقه بر مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). تعلیقه بر تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.