



Explaining the effectiveness of Islamic anthropology in confronting the shortcomings of Perls' Gestalt therapy anthropology



Amir qorbanpoorlafmejani¹

1. Associate professor. Department of educational sciences and Counseling. Faculty of literature and humanities. University of Guilan. Rasht.Iran. Email: qorbanpoorlafmejani@guilan.ac.ir

Article Info

Abstract:

Article type:
Research Article

Print ISSN:
2716-9812

Online ISSN:
2717-3488

Received:2025/11/21

Detected:2026/05/04

Accepted:2026/05/31

Available:2026/06/09

Keywords:
Gestalt therapy; Fritz Perls; anthropology; Islamic criticism; psychotherapy, effectiveness.

Among the influential foundations on counseling and psychotherapy theories are the foundations of anthropology. The present study was conducted to explain the effectiveness of Islamic anthropology in dealing with the shortcomings of Perls' Gestalt therapy anthropology. This study, using a descriptive-analytical method and a comparative approach, examines Perls' views in the field of anthropology and compares them with Islamic concepts. The present study was conducted in two stages. In the first stage, the anthropological foundations of Perls' Gestalt therapy theory were extracted and presented according to existing sources. In the second stage, these foundations were criticized and examined according to Islamic sources, including verses from the Quran and related narrations and books. The findings show that the anthropology of Gestalt therapy is based on the centrality of concepts such as holistic thinking, self-organization, absolute responsibility, present orientation, and nature-centeredness. From an Islamic perspective, these principles face serious challenges, including the reduction of man to material dimensions, the neglect of divine nature, extreme individualism, neglect of the social dimension of man, and the denial of the transcendental spiritual dimension. Gestalt anthropology, despite its strengths in paying attention to the whole and responsibility, presents an incomplete picture of the truth of man due to the neglect of the transcendental dimensions of man. The Islamic anthropological model can be more effective by providing a comprehensive picture of man and compensating for the shortcomings of this theory.

Cite this article: qorbanpoorlafmejani, Amir (2026), Explaining the effectiveness of Islamic anthropology in confronting the shortcomings of Perls' Gestalt therapy anthropology, Religious studies and efficiency, 6(1), 61-88.

https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_21737.html

Publisher: University of Tabriz



تبیین کارآمدی انسان‌شناسی اسلامی در مواجهه با کاستی‌های انسان‌شناسی گشتالت‌درمانی پرلز



امیر قربان پور لقمجانی^۱

۱. دانشیار. گروه علوم تربیتی و مشاوره. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه گیلان. رشت. ایران
ایمیل: qorbanpoorlafmejani@guilan.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹

کلید واژه‌ها:

گشتالت‌درمانی؛ انسان‌شناسی
اسلامی؛ کارآمدی روانشناسی
اسلامی.

از جمله مبانی تاثیر گذار بر نظریه‌های مشاوره و روان درمانی، مبانی انسان‌شناسی است. پژوهش حاضر با هدف تبیین کارآمدی انسان‌شناسی اسلامی در مواجهه با کاستی‌های انسان‌شناسی گشتالت‌درمانی پرلز انجام شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی، به بررسی آرای پرلز در حیطه انسان‌شناسی و مقایسه آن با مفاهیم اسلامی پرداخته است. پژوهش حاضر در دو مرحله انجام شده است طوری که در مرحله اول، مبانی انسان‌شناسی نظریه گشتالت‌درمانی پرلز با توجه به منابع موجود استخراج و ارائه گردیده و در مرحله دوم با توجه به منابع اسلامی از جمله آیات قرآن و روایات و کتب مرتبط این مبانی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که انسان‌شناسی گشتالت‌درمانی بر محور مفاهیمی چون کل‌نگری، خودسازمان‌دهی، مسئولیت‌پذیری مطلق، حال‌گرایی و طبیعت‌محوری استوار است. از منظر اسلامی، این مبانی با چالش‌های جدی از جمله تقلیل انسان به ابعاد مادی، نادیده گرفتن فطرت الهی، فردگرایی افراطی، غفلت از بعد اجتماعی انسان و انکار ساحت متعالی روحانی مواجه است. انسان‌شناسی گشتالت‌درمانی با وجود نقاط قوت در توجه به کلیت و مسئولیت‌پذیری، به دلیل غفلت از ابعاد متعالی انسان، تصویر ناقصی از حقیقت انسان ارائه می‌دهد. الگوی انسان‌شناختی اسلامی می‌تواند با ارائه تصویری جامع از انسان و جبران کاستی‌های این نظریه، کارآمدی بیشتری داشته باشد.

استناد: قربان پور لقمجانی، امیر (۱۴۰۵)، تبیین کارآمدی انسان‌شناسی اسلامی در مواجهه با کاستی‌های انسان‌شناسی گشتالت‌درمانی پرلز، دین پژوهی و کارآمدی، ۶ (۱)، ۶۱-۸۸.

https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_21737.html

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

نظریه‌های روان‌درمانی، صرفاً مجموعه‌ای از تکنیک‌های عملی نیستند؛ بلکه بر مفروضات فلسفی و انسان‌شناختی ناگفته‌ای استوارند که هدف، فرآیند و رابطه درمانی را شکل می‌دهند (کوری، ۲۰۰۹: ص ۳۸). این مبانی بنیادین درباره ماهیت انسان، سلامت و بیماری، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در تمام جزئیات عمل درمانی نفوذ دارد و فهم آن برای هر کاربست آگاهانه و مسئولانه‌ای ضروری است (شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۹۲). چالش جدی اینجاست که این نظریه‌ها در خلأ شکل نگرفته‌اند؛ بلکه محصول بافت تاریخی، اجتماعی و فلسفی غرب با رویکرد مسلط اومانیزستی و سکولار هستند. آنها ناخواسته ارزش‌هایی چون فردگرایی افراطی، عقلانیت ابزاری، طبیعت‌گرایی صرف و یک‌بی‌طرفی ارزشی ادعایی را با خود حمل می‌کنند (کوری، ۲۰۰۹: ص ۴۳). هنگامی که این چارچوب‌ها بدون نقد و بومی‌سازی در جامعه‌ای با زیرساخت فرهنگی و دینی متفاوت—مانند ایران اسلامی—به کار گرفته می‌شوند، خطر بروز تعارض ارزشی، تشخیص نادقیق و کاهش اثربخشی مداخله به‌شدت افزایش می‌یابد (اسپری، ۲۰۱۴: ص ۹۰). این واقعیت، لزوم رویکردی انتقادی و فرهنگ‌آگاه را در مواجهه با علوم انسانی وارداتی به یک ضرورت حیاتی بدل می‌سازد. این ضرورت با توجه به وضعیت آموزش در ایران دوچندان می‌شود، چرا که نظریه‌های رایج روان‌شناسی و مشاوره در دانشگاه‌های کشور، عمدتاً ترجمه‌آثار غربی هستند که کمابیش بدون نقد و تصرف انتقادی تدریس و به کار بسته می‌شوند (مظاهری‌نژاد فرد، زرانی و موسوی، ۱۴۰۰). در حالی که در کشورهای اسلامی، یک دیدگاه نظام‌مند و وحیانی درباره جهان و انسان حاکم است. بنابراین، ارزیابی و نقد مبانی این نظریه‌ها از منظر معارف دینی - به ویژه مبانی انسان‌شناختی -، برای شناسایی نقاط قوت، ضعف، سازگاری و ناسازگاری آنها اجتناب‌ناپذیر است و بی‌تردید به کارآمدی و بومی‌سازی آنها در جامعه ایران کمک خواهد کرد (قربان پور لقمجانی، ۱۳۹۹: ص ۲۷۶).

در این میان، گشتالت‌درمانی به عنوان یکی از مکاتب شاخص انسان‌گرا، با تأکید بر مفاهیمی چون آگاهی از اکنون، مسئولیت‌پذیری فردی و تکمیل امور ناتمام (پرلز، ۱۹۶۹؛ کوری، ۲۰۰۹) در فضای بالینی ایران نیز حضور یافته است. با این حال، مبانی انسان‌شناختی آن در تقابلی آشکار با دیدگاه اسلامی قرار دارد: خودشکوفایی محض، خوداتکایی رادیکال (با شعار «من تو نیستم و تو من نیستی»)، نسبی‌گرایی اخلاقی و غفلت از ابعاد فطری و متعالی انسان در گشتالت، در مقابل فطرت الهی، مسئولیت در برابر خدا و خلق (تکلیف)، غایتمندی و تعریف در شبکه روابط اخلاقی در انسان‌شناسی اسلامی قرار می‌گیرد. سلامت روان در این منظومه اسلامی، نه صرفاً فقدان بیماری یا خودشکوفایی فردی، بلکه حالت تعادل و صلاح در رابطه با خود، خدا، دیگران و طبیعت است (فداکار و همکاران، ۱۳۹۹). اگرچه اهمیت کلی نقد فرهنگی و بومی‌سازی نظریه‌ها مورد اشاره قرار گرفته (مانتی، ۱۹۹۷؛ ترجمه حقیقی و قربان‌پور، ۱۳۸۹)، اما یک کاستی جدی و مغفول در پژوهش‌های موجود دیده می‌شود: فقدان یک تحلیل نظام‌مند، ساختاریافته و تطبیقی که مبانی انسان‌شناختی گشتالت‌درمانی پرلز^۱ را

1. Perls

در تقابل مستقیم و جزء به جزء با مؤلفه‌های انسان‌شناسی اسلامی قرار دهد. اکثر اشارات موجود یا کلی هستند یا صرفاً به نمونه‌هایی از تعارضات بسنده کرده‌اند، بدون آنکه چارچوب تحلیلی ثابت و جامعی ارائه دهند. بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش این است: با توجه به کاربردهای بالقوه و بالفعل گشتالت درمانی، مبانی انسان‌شناختی این نظریه در مواجهه با نظام انسان‌شناختی اسلامی چه نقاط قوت و چه نقاط ضعف جدی دارد؟ به بیان دقیق‌تر، مفاهیم بنیادین آن مانند «مسئولیت‌پذیری صرفاً در قبال خود در لحظه حال»، «خود به عنوان تنها منبع معتبر تجربه» و «نفی باید و نباید فراتجربی» چگونه در مقابل مفاهیمی چون «تکلیف»، «هدایت فطرت و وحی» و «ارزش‌های ثابت اخلاقی» می‌ایستند و چه بازتعریفی را طلب می‌کنند؟ پاسخ به این پرسش‌ها فراتر از یک بحث نظری، کاربرد عملی ملموسی برای جامعه روان‌درمانی ایران دارد. این پژوهش در پی آن است تا با روشی تحلیلی-تطبیقی، چارچوبی ارائه دهد که به درمانگران مسلمان کمک کند تا به جای پذیرش کورکورانه یا طرد کلی گشتالت، به گزینش انتقادی و تلفیق آگاهانه دست بزنند. بدین ترتیب می‌توان از بینش‌های ارزشمند این نظریه (مانند تمرکز بر آگاهی و مسئولیت) را در چارچوبی سازگار با هویت دینی و فرهنگی مراجع ایرانی استفاده کرد و از التقاط نظری یا تعارض عملی در فرآیند درمان جلوگیری نمود. این تحقیق گامی ضروری در مسیر نظریه‌پردازی بومی و ارائه خدمات روان‌شناختی همسو با فرهنگ اسلامی-ایرانی به شمار می‌رود.

پیشینه پژوهش

آذربایجانی (۱۳۷۵) نظریه انسان‌گرایی مزلو^۱ را با دیدگاه اسلام مورد بررسی و نقد قرار داده است. ترشیزی (۱۳۹۰) به مقایسه دیدگاه انسان سالم در دیدگاه انسان‌گرایی و قرآن پرداخته است. قربان پور لقمجانی (۱۳۹۹) در تحقیقی با عنوان نقد مبانی انسان‌شناختی سبک زندگی در نظریه روان‌شناسی فردنگر آدلر^۲ به نقد و بررسی نظریه آدلر پرداخت. قربان پور لقمجانی (۲۰۲۰) در تحقیقی با عنوان انسان در نظریه فروید و مقایسه آن با دیدگاه اسلام شیعی به نقد و بررسی نظریه فروید^۳ پرداخت. قربان پور لقمجانی (۱۴۰۰) در تحقیقی با عنوان نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه مراجع محور کارل راجرز^۴ با نگرش به منابع اسلامی به نقد و بررسی نظریه راجرز پرداخت. قربان پور لقمجانی و همکاران (۱۴۰۰) در تحقیقی با عنوان نقد دیدگاه انسان‌شناختی نظریه واقعیت درمانی گلاسره^۵ بر اساس دیدگاه انسان‌شناختی امام علی(ع) در نهج البلاغه به نقد و بررسی نظریه گلاسره پرداخت.

-
1. Maslow
 2. Adler
 3. Freud
 4. Rogers
 5. Glaser

خسروپناه و همکاران (۱۴۰۱) در تحقیقی با عنوان ماهیت انسان در نظریه فروید و نقد آن از دیدگاه انسان‌شناختی امام سجاده (ع) در صحیفه سجاده به نقد و بررسی نظریه فروید پرداختند.

خسروپناه و همکاران (۱۴۰۲) در تحقیقی با عنوان نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانی هیجانی آلبرت ایس^۱ با نگرش به نقد و بررسی نظریه ایس پرداخت.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد نقد انسان‌شناختی نظریه‌هایی مانند روان‌کاوی و شناختی-رفتاری مورد توجه قرار گرفته، اما گشتالت درمانی پرلز، علیرغم کاربرد قابل توجه در محیط بالینی ایران، از این منظر به طور جدی مغفول مانده است. این در حالی است که مبانی انسان‌شناختی این نظریه—با تأکید بر خودتکابی رادیکال، مسئولیت‌پذیری محدود به «اکنون» و نسبی‌گرایی اخلاقی—در تقابلی بنیادین با انگاره‌های اسلامی قرار دارد که بر فطرت، تکلیف (مسئولیت در برابر خدا و خلق) و ارزش‌های ثابت متعالی تأکید می‌ورزد (فداکار و همکاران، ۱۳۹۹). بی‌توجهی به این تقابل هنگام کار با مراجعانی که جهان‌بینی آنان ریشه در فرهنگ اسلامی-ایرانی دارد، می‌تواند به «تشخیص غیردقیق»، «مقاومت درمانی ناخودآگاه» و در نهایت «کاهش اثربخشی مداخلات» بینجامد (اسپری، ۲۰۱۴). با توجه به نقش محوری دین و معنویت در شکل‌دهی به باورها و رفتارها در جامعه ایران (یوهانسون، ۲۰۱۰، ترجمه براتی سده، ۱۳۹۱)، مقایسه نظام‌مند این دو نظام انسان‌شناختی یک ضرورت حرفه‌ای برای بومی‌سازی آگاهانه روان‌درمانی است. نوآوری این تحقیق در دستاوردهای عینی و کاربردی حاصل از مقایسه تطبیقی دقیق نهفته است. این نوآوری در سه محور اصلی قابل تبیین است:

۱. بازتعریف سازنده مفاهیم کلیدی گشتالت: این پژوهش نشان می‌دهد چگونه می‌توان مفاهیم مثبت ولی محدود گشتالت (مانند «مسئولیت‌پذیری» و «آگاهی در اکنون») را از قالب فردگرایانه و زمان‌محدود خارج کرده و در پرتو مفاهیم اسلامی (تکلیف، آگاهی از فطرت و پاسخگویی در چارچوب گذشته-آینده-ابدیت) بازتعریف کرد تا هم عمیق‌تر شوند و هم با زیست‌جهان مؤمنانه مراجع ایرانی سازگاری یابند. ۲. تدوین چارچوبی برای تلفیق‌گزینشی و آگاهانه: نوآوری اصلی، خروج از نقد صرف و ارائه یک چارچوب راهنما است. این چارچوب به درمانگران مسلمان کمک می‌کند تا به‌جای طرد کلی یا پذیرش کورکورانه گشتالت، به‌گزینش انتقادی عناصر سازگار آن (مانند تأکید بر تجربه زیسته و اصالت رابطه) و تلفیق خلاقانه آنها در الگویی همسو با مؤلفه‌های اسلامی (مانند تکیه بر فطرت و هدفمندی زندگی) بپردازند.

۳. پیشنهاد محتوایی برای بومی‌سازی فنون: این مقایسه، نقاط قوت و ضعف انسان‌شناختی گشتالت را در مواجهه با آموزه‌های اسلامی به صورت ملموس آشکار می‌سازد. این شناخت، پایه‌ای نوآورانه برای اصلاح، تعدیل یا ابداع فنون بالینی فراهم می‌کند. برای مثال، نشان می‌دهد تکنیک «صندلی خالی» چگونه می‌تواند با درنظرگیری مفهوم «حقوق متقابل» و «عدالت» در اسلام، غنای اخلاقی بیشتری یابد و از تمرکز صرف بر خواسته‌های فردی فراتر رود.

یافته های پژوهش

انسان شناسی پرز

برداشت گشتالتی ها از ماهیت انسان ریشه در فلسفه ی وجودی، پدیدارشناسی و نظریه ی میدانی (کرت لوین^۱) دارد. انسان موجودی فعال و بخشی از محیطش است و نمی تواند بدون آن درک شود. انسان قادر است از طریق آگاهی از احساسات، افکار، هیجانات و ادراکات خود دست به انتخاب بزند و بنابراین مسئول رفتار خود است. انسان تنها می تواند خود را در زمان حال تجربه کند. انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد (شیلینگ، ترجمه ی آراین، ۱۳۸۲). در ادامه مولفه های انسان شناسی پرز را مطرح می کنیم.

۱. کل نگر: انسان به مثابه یک کل

انسان یک کل یکپارچه است که نمی توان او را به اجزای جداگانه (ذهن، بدن، روان) تقسیم کرد. ذهن و بدن یک سیستم واحد هستند و رفتار انسان تنها در بافتار محیطی اش معنا دار است و رفتار انسان حاصل تعامل تمامی ابعاد وجودی اوست. از این منظر، انسان بیش از مجموع اجزای خود است (پرلز، ۱۹۷۳).

۲. پدیدارشناسی: تمرکز بر تجربه ذهنی

واقعیت، همان چیزی است که فرد در «اینجا و اکنون» به طور ذهنی ادراک می کند. درمانگر باید دنیا را از دریچه چشم مراجع ببیند و بر تجربه بی واسطه او متمرکز شود (شارف، ۲۰۱۳). انسان موجودی است که تنها در لحظه حال معنا می یابد. گذشته و آینده تنها به عنوان «پیش زمینه» در «زمینه» اکنون وجود دارند. مشکلات روانی ناشی از «کار ناتمام» گذشته است که در حال حاضر خود را نشان می دهد (شفیع آبادی و ناصری، ۱۴۰۰).

۳. خود-نظم بخشی ارگانیسمی

انسان موجودی خودسامان ده است که به طور ذاتی بر اساس اصل هموستاز^۲ توانایی تنظیم خود را دارد و می تواند در جهت تعادل و رشد حرکت کند. این فرآیند از طریق چرخه تماس-انصراف صورت می گیرد (پروچاسکا و نورکراس، ۲۰۱۸). انسان موجودی است که به طور ذاتی تمایل به تعادل و تکامل دارد. او مانند یک ارگانیسم، به طور خودکار نیازهایش را شناسایی کرده و برای برآورده کردن آنها اقدام می کند. سلامت روانی یعنی توانایی تماس کامل با نیازهای کنونی و عمل برای ارضای آنها (کوری، ۲۰۰۹؛ شفیع آبادی و ناصری، ۱۴۰۰).

1. Kurt Lewin

2. Hemostasis

۴. مسئولیت‌پذیری مطلق وجودی

انسان مسئول تجربیات، احساسات و رفتار خود است. پرلز می‌گوید: «من تو را نیستم و تو مرا نیستی». هر فرد باید مسئولیت وجود خود را بپذیرد و به دنبال نجات‌دهنده خارجی نباشد. در گشتالت‌درمانی، انسان موجودی کاملاً مسئول در قبال خود و رفتارهایش شناخته می‌شود (یونتاف، ۱۹۹۳). انسان موجودی است آزاد که می‌تواند از دام «بایدها» و توقعات اجتماعی (که پرلز آن را «ضدخود» می‌نامد رها شده و به «خود» حقیقی‌اش دست یابد. هدف نهایی، «بالغ شدن» و وابسته نبودن به دیگران است (کوری، ۲۰۰۹؛ شفیع آبادی و ناصری، ۱۴۰۰).

۵. آگاهی از اینجا و اکنون

مشکلات روانی ناشی از فقدان آگاهی نسبت به «اینجا و اکنون» است. هدف درمان، افزایش آگاهی فرد از تجربیات فعلی‌اش است. انسان موجودی است که تنها در زمان حال زندگی می‌کند و گذشته و آینده تنها به عنوان بخشی از تجربه حال معنا پیدا می‌کنند (کوری، ۲۰۰۹؛ پرلز، ۱۹۶۹).

۶. گشتالت‌های ناتمام (امور ناتمام گذشته)

در نگاه گشتالت‌درمانی، تجربه‌های دردناک، شکست‌ها یا تصمیمات ناکام گذشته که به طور کامل احساس، پذیرفته و حل‌وفصل نشده‌اند، در روان فرد به صورت بارهای عاطفی حل‌نشده باقی می‌مانند. این بارها، مانند قرض‌های روانی، مدام بخشی از توجه و انرژی روانی فرد را به خود مشغول می‌کنند و اجازه نمی‌دهند او تمام وقت و تمام انرژی خود را صرف «زندگی در لحظه حاضر» کند (ولت، تومان، ۲۰۲۵). در یک قیاس الهیاتی/اخلاقی می‌توان این مفهوم را به «تعلقات نفسانی حل‌نشده» یا «حقوق الناس ادا نشده در خاطر» تشبیه کرد. همان‌طور که تا زمانی که انسان از گناهی توبه حقیقی نکرده یا حق را ادا نکرده، آرامش ندارد، در گشتالت نیز تا وقتی این «امور ناتمام» بررسی و بسته نشوند، فرد به آرامش و تعادل کامل نمی‌رسد. هدف درمان، کمک به فرد برای «اتمام» این امور به شیوه‌ای سالم است تا انرژی روانی او آزاد شود.

۷. نظریه میدان (انسان در بستر رابطه)

رفتار انسان تنها در میدان کلی «ارگانیسم-محیط» قابل درک است. فرد و محیطش یک میدان پویا تشکیل می‌دهند. انسان بدون ارتباط و تعامل با محیط قابل شناسایی نیست. نظریه میدان در گشتالت درمانی ریشه در فیزیک گشتالت و سپس روان‌شناسی میدانی کورت لوین دارد. این نظریه یک اصل کل‌نگر است: برای درک هر احساس، فکر یا رفتار یک انسان، هرگز نمی‌توان او را به تنهایی و در خلأ بررسی کرد. انسان همیشه در درون یک «میدان نیرو» یا یک «بافتار پیچیده از روابط» قرار دارد. این بافتار شامل تمام چیزهایی است که فرد با آنها

در ارتباط است: خانواده، دوستان، محیط کار، فرهنگ جامعه، اعتقادات، خاطرات گذشته و حتی انتظارات آینده (ولت و تومان، ۲۰۲۵). در یک قیاس الهیاتی/فلسفی، این نگاه، بسیار شبیه به نگاه سیستمی و روابط علی در حکمت اسلامی است که در آن، انسان به عنوان «عالم صغیر» در ارتباطی تنگاتنگ با «عالم کبیر» (طبیعت، جامعه، جهان غیب) دیده می‌شود. همچنین، در اخلاق اسلامی، اعمال انسان نه به صورت مجرد، بلکه در «نیت» و «بستر» خود سنجیده می‌شود. نظریه میدان تأکید می‌کند که فرد و محیطش یک «کل» به هم پیوسته و پویا را تشکیل می‌دهند و درمانگر باید این کل را ببیند، نه فقط یک علامت بیماری در یک فرد مجزا.

۸. طبیعت‌محوری

در گشتالت درمانی، انسان بخشی از طبیعت دانسته می‌شود که باید بر اساس قوانین طبیعی زندگی کند؛ نگاهی که می‌تواند به طبیعت‌گرایی افراطی بینجامد (لاتس، ۲۰۰۵). این دیدگاه طبیعت‌محور یا ارگانیزم‌محور، در مقابل رویکردهایی قرار دارد که انسان را صرفاً محصول محیط یا نیروهای ناخودآگاه می‌دانند. از این منظر، انسان به صورت ذاتی و طبیعی تمایل به رشد، تعادل و تکمیل گشتالت‌ها دارد. این گرایش درونی و خودانگیخته است، نه تحمیل‌شده از بیرون. نظریه گشتالت معتقد است انسان از درون خود نیرو و توانایی بازسازی تعادل روانی، احساسی و رفتاری را دارد، به شرطی که آگاهی‌اش از تجربه لحظه حاضر، آزاد از تحریف و قضاوت باشد. به بیان دیگر، انسان یک کل زنده است که در تعاملی پویا با محیط عمل می‌کند و می‌تواند از طریق «آگاهی از نیازهای لحظه» به سمت سازگاری و کمال حرکت کند. پیامدهای درمانی این نگاه عبارتند از:

۱. درمانگر، مراجع را فردی می‌داند که تماسش با خود و محیط موقتاً مختل شده است.
۲. هدف، کمک به مراجع برای ارتباط گرفتن با «هوشیاری ارگانیزمی» خود در لحظه است، نه دریافت راه‌حل از بیرون.
۳. درمان یک فرآیند تجربه‌ای و خودتنظیمانه تلقی می‌شود، نه یک روند دستوری (ولت و تومان، ۲۰۲۵). در مجموع، از منظر گشتالت درمانی انسان موجودی کل‌نگر، خودنظم‌بخش و هدفمند است که در جستجوی معنا و تکمیل امور ناتمام است. سلامت روانی در گرو آگاهی از اکنون و مسئولیت‌پذیری است و مشکلات روانی ناشی از گسست از خود و محیط تلقی می‌شوند.

مبانی انسان‌شناختی اسلام

دیدگاه اسلام درباره انسان، چندبعدی، متعادل و مبتنی بر رابطه او با خداوند است. این مبانی انسان‌شناسی در ادامه به طور مبسوط ارائه خواهد شد:

۱. انسان دارای فطرت (سرشت الهی):

در انسان‌شناسی اسلامی، انسان بر اساس فطرتی خداگرا آفریده شده است. این گرایش ذاتی به خیر، حقیقت و زیبایی، زیربنای هویت اوست: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). وجود این بخش فرامادی به نام فطرت، یکی از علل دو ساحتی بودن (مادی و معنوی) انسان است. رسالت پیامبران نیز احیای این فطرت و پرورش استعدادهای معنوی انسان‌ها دانسته شده است، چنان که امام علی (ع) در نهج‌البلاغه فرموده‌اند: «لیستأدوهم میثاق فطرته» (خطبه ۱) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹). فطرت دارای دو بُعد دانشی و گرایشی است که نشان‌دهنده جامعیت وجود انسان است. برای نمونه:

گرایش فطری به خدا: انسان‌ها—چه بدان اقرار کنند یا نه—دارای نیازی درونی به پرستش و رابطه با خداوند هستند: «فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) و «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). این نیاز، گواه بعد معنوی و غیرمادی انسان است. شناخت فطری خیر و شر: انسان از توانایی ذاتی تشخیص بین فجور (تمایلات حیوانی) و تقوا (روحانیت) برخوردار است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸). این الهام درونی، بخشی از فطریات انسان است که شامل شناخت، تصدیق و گرایش به خوبی‌ها و فضایل و اجتناب از زشتی‌ها و فجور می‌گردد

۲. جامعیت ابعاد وجودی:

از منظر اسلام، انسان موجودی دو ساحتی (جسمانی / روحانی) است که ساحت اصلی و حقیقی او، روح اوست. روح، جوهری مجرد و ملکوتی است که خداوند در وجود انسان قرار داده و بدن، مرکب این روح است (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹: ۳۴۳). دلایل عقلی متعددی همچون ثبات شخصیت، تقسیم‌ناپذیری، بی‌نیازی از مکان و عدم انطباق کبیر بر صغیر بر اثبات وجود روح اقامه شده است (رجبی، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۱۱). بعد روحانی که غیرمادی و ملکوتی است، اصالت و هویت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد و هم‌حیات‌بخش بدن است و هم تدبیرکننده آن. همین ویژگی روحانی است که امتیاز انسان بر سایر حیوانات و خاستگاه ارزش‌های معنوی و الهی اوست. در مقابل، ساحت مادی (جسم) زمینه‌ساز و ابزار رشد و کمال معنوی و رسیدن به سعادت جاودانه محسوب می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۵۸). قرآن کریم حقیقت هستی انسان را روح او می‌داند و دمیدن روح را مرحله‌ای ویژه در آفرینش انسان و مایه مباهات آفریدگار معرفی می‌کند. انتساب روح به ذات خداوند («نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي») دلیل آشکاری بر شرافت و منزلت والای روح انسان است، تا آنجا که پس از این مرحله، شایسته سجده فرشتگان می‌گردد (خسروپناه، ۱۳۹۵: ۴۸).

۳. کرامت ذاتی و اکتسابی:

در آموزه‌های اسلامی، انسان به دلایلی چند دارای کرامت و ارزش ذاتی است: برترین مخلوق بودن (مؤمنون: ۱۴)، دمیده شدن روح الهی در او (ص: ۷۲)، سجده فرشتگان بر وی (بقره: ۳۴)، برخورداری از نعمت عقل (بقره: ۱۶۴؛ جاثیه: ۵)، جانشینی خدا در زمین (بقره: ۳۰؛ ص: ۲۶) و پذیرش امانت الهی (احزاب: ۷۲). این امتیازات، کرامت تکوینی و ذاتی او را در مقایسه با سایر موجودات رقم می‌زند (اسراء: ۷۰) (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). بر این اساس، دو گونه کرامت برای انسان تصور می‌شود:

۱. کرامت ذاتی (تکوینی): که به صورت همگانی و به سبب امتیازات تکوینی مانند عقل، فطرت، اختیار و نفس الهی به انسان عطا شده است. این کرامت، نشانه عنایت ویژه الهی است و مبنای برتری جویی انسان‌ها بر یکدیگر قرار نمی‌گیرد، زیرا همه از آن بهره‌مندند.

۲. کرامت اکتسابی (ارزشی): که در گرو ایمان، عمل صالح و تلاش اختیاری فرد در مسیر انجام تکالیف شرعی است. این کرامت، برخاسته از انتخاب و مجاهدت شخص است و به عنوان معیار ارزش‌گذاری و برتری انسان‌ها نزد خداوند محسوب می‌شود (رجبی، ۱۳۸۴). آنچه در منظومه اسلامی از اهمیت نهایی برخوردار است، کرامت اکتسابی است که با حرکت در مسیر عبودیت و تقرب به خدا—به عنوان هدف غایی خلقت—حاصل می‌شود. این تعریف از کمال، در تقابل با دیدگاه‌های سکولاری چون لذت‌محوری قرار دارد.

۴. آزادی و اختیار همراه با مسئولیت در برابر خدا:

در انسان‌شناسی اسلامی، انسان در انتخاب راه خیر و شر آزاد اما مسئول است. این آزادی مطلق نیست و او در پیشگاه الهی نسبت به تمامی انتخاب‌هایش پاسخگو است: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶). این مسئولیت در برابر خداوند، عمق و گستره‌ای فراتر از مسئولیت صرف در قبال خود دارد. مسئولیت در اسلام، مفهومی فرازمانی و فرامکانی است. باور به معاد و پیوند حیات دنیوی با حیات ابدی، دامنه مسئولیت را از مرزهای دنیا فراتر برده و انگیزه‌ای درونی و قوی برای پایبندی اخلاقی ایجاد می‌کند. در این نگاه، رعایت اصول اخلاقی نه از ترس قانون عرفی، بلکه از باور به حسابرسی دقیق الهی (یوم الحساب) نشأت می‌گیرد و مسئولیت را از سطحی عرفی به سطحی وجودی-عبادی ارتقا می‌دهد. در این نظام، رعایت حق الناس جزئی از ادای حق الله و مقدمه‌ای برای کسب رضایت الهی است.

اسلام با نگاهی کل‌نگر، انسان را به عنوان خلیفه الله در زمین، مسئول حفظ تعادل و ادای حقوق در تمام سطوح هستی می‌داند. چنان که امام علی(ع) در نهج‌البلاغه تصریح می‌فرمایند: «...فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبَقَاعِ وَالْبَهَائِمِ» (خطبه ۱۶۷). بر این اساس، مسئولیت انسان چندلایه و همه‌جانبه است: او در برابر خود (تهذیب نفس)، دیگران (ادای حقوق مردم)، محیط زیست (حفاظت از زمین) و حتی حیوانات (رعایت حقوق آنها) مسئول است. این نگاه، مسئولیت اخلاقی را از حصار فردگرایی محض خارج کرده و آن را به وظیفه‌ای الهی در قبال کل

نظام خلقت تبدیل می‌نماید. بنابراین، مسئولیت در اسلام شبکه‌ای به هم‌تنیده است که از خدا آغاز شده، خود انسان، جامعه و تمامی طبیعت را در بر می‌گیرد.

۵. انسان موجودی اجتماعی و دارای مسئولیت اخلاقی:

در اسلام، فرد هرچند در بستر جامعه معنا می‌یابد و ذاتاً مدنی بالطبع است، اما هویت و کمال او تنها به روابط اجتماعی محدود نمی‌شود. انسان در منظومه اسلامی در چهار عرصه ارتباطی تعریف می‌شود که سه مورد از آنها (ارتباط با خود، خدا و طبیعت) در نظریه پرلز مغفول است:

۱. ارتباط با خود: مسئولیت در قبال تهذیب نفس، سلامت روان و کرامت خویشتن (مانند: بقره: ۲۰۷؛ اسراء: ۸۳؛ تحریم: ۶؛ حشر: ۱۹؛ نهج‌البلاغه، خطبه ۹۰).

۲. ارتباط با خدا: محور اصلی حیات، باوری است که همه چیز از اوست و به سوی او بازمی‌گردد (بقره: ۱۵۶؛ انشقاق: ۶).

۳. ارتباط با دیگران: مبتنی بر اخلاق متقابل، احترام، نرم‌خویی و پرهیز از تمسخر و عیب‌جویی (نساء: ۱؛ فرقان: ۶۳؛ حجرات: ۱۱؛ آل عمران: ۱۵۹).

۴. ارتباط با طبیعت: به عنوان آیات الهی که تدبیر در آنها نشانه عقلانیت است (بقره: ۱۶۴).

این ارتباطات در چارچوب مسئولیت‌های اخلاقی چندلایه (حقوق الله و حقوق الناس) سامان می‌یابد. مسئولیت انسان در اسلام فراتر از پاسخگویی به خود است و خدا، خود، دیگران و محیط زیست را به عنوان خلیفه الله در بر می‌گیرد. غایت این مسئولیت‌پذیری، دستیابی به تعادل، عدالت و در نهایت قرب الهی است. این نگاه جامع، مبتنی بر دو بعدی بودن انسان (جسمانی-غریزی و روحانی-فطری) است. بسیاری از اعمال اسلامی (مانند عبادات، علم‌اندوزی و کمک به دیگران) در واقع پاسخی به نیازهای روحانی و فطری انسان برای تقرب به خداوند هستند (قربان‌پور لقمجانی و قربان‌پور لقمجانی، ۱۴۰۰).

۶. هدفمندی آفرینش (عبادت و عبودیت):

از منظر اسلامی، هدف نهایی زندگی انسان، رسیدن به کمال و قرب الهی از طریق بندگی است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). این نگاه، معنا و جهت غایی به حیات انسان می‌بخشد (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۲۹۶). قرب الهی به معنای درک عمیق و بی‌واسطه رابطه وجودی با خداوند است که از طریق اختیار و تکامل حقیقی نفس و تنها در مسیر عبادت تحقق می‌یابد. در این دیدگاه، عبادت منحصر به اعمال مناسکی (نماز، روزه) نیست، بلکه هر عمل انجام‌شده با نیت تقرب به خدا—در پرتو ایمان به او و معاد—می‌تواند جنبه عبادتی یابد و وسیله نزدیکی به خدا شود (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱-۲۵۲). بنابراین، تحقق کمالات فطری انسان که هدف آفرینش و بعثت انبیا است (خسروپناه، ۱۳۹۲؛ قربان‌پور لقمجانی، ۱۳۹۹)، در گرو همین حرکت جوهری و درونی به سوی خدا از طریق عبادت فراگیر است. چنان که امام علی(ع) یکی از اهداف پیامبران را

احیای پیمان فطرت و یادآوری نعمت‌های فراموش‌شده الهی برمی‌شمارد: «لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

• مبانی انسان‌شناختی گشتالت درمانی در مقابل مبانی انسان‌شناسی اسلام

اگرچه گشتالت درمانی در تأکید بر مسئولیت‌پذیری و آگاهی با برخی آموزه‌های اسلامی همسو است، اما از منظر اسلامی در چند محور اساسی نیازمند نقد و تکمیل است. آنچه در پی می‌آید، نه گزارش جداگانه دو دیدگاه، بلکه تحلیل تطبیقی انتقادی است که در هر محور، ابتدا نظر گشتالت به اختصار طرح، سپس نقد بنیادین از منظر اسلام بیان، و در نهایت برتری دیدگاه اسلامی با استدلال تفصیلی نشان داده می‌شود.

۱. حقیقت تجربه‌محور انسان‌بنیاد در برابر حقیقت وحیانی خدامحور در اسلام

در دیدگاه گشتالت درمانی واقعیت، همان چیزی است که فرد در «اینجا و اکنون» به طور ذهنی ادراک می‌کند. درمانگر باید دنیا را از دریچه چشم مراجع ببیند و بر تجربه بی‌واسطه او متمرکز شود (شارف، ۲۰۱۲). در گشتالت درمانی، فرد به عنوان مرجع نهایی حقیقت در نظر گرفته می‌شود. نقد این دیدگاه از منظر اسلام این است که این اومانسیسم افراطی که «انسان را معیار همه چیز» می‌داند، در تقابل مستقیم با توحید اسلامی قرار دارد و از منظر دینی، نوعی «شرک خفی» محسوب می‌شود. زیرا حاکمیت و مرجعیت مطلق را از خداوند سلب و به مخلوق (انسان) واگذار می‌کند. این نگاه با اصل عبودیت و بندگی اختصاص یافته به خدا («إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَإِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ» - حمد: ۵) و با هستی‌شناسی قرآنی که خدا را خالق، باری و مدیر یکتای جهان می‌داند («أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» - اعراف: ۵۴) در تضاد است. در برتری دیدگاه اسلامی می‌توان گفت که اومانسیسم گشتالت سه پیامد ویرانگر به دنبال دارد که اسلام با ارائه جهان‌بینی خدا-محور، هر سه را درمان می‌کند: اول، کنار گذاشتن وحی به عنوان منبع شناخت. در گشتالت، عقل و تجربه بشری منبع انحصاری شناخت فرض می‌شوند. اما قرآن با تأکید بر محدودیت علم بشری («وَمَا أَوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیْلًا» - اسراء: ۸۵) و لزوم تبعیت از هدایت الهی برای دستیابی به سعادت («فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُونَ» - بقره: ۳۸)، تکیه انحصاری بر عقل خطاپذیر را راهی به محرومیت از شناخت حقایق ماورایی و قوانین الهی می‌داند. اسلام عقل را نه منبع انحصاری، بلکه در کنار وحی و فطرت قرار می‌دهد و معتقد است عقل به تنهایی برای هدایت کافی نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۴). دوم، تقلیل اخلاق به نسبی‌گرایی است. وقتی حقیقت تابع ادراک فردی شود، هیچ معیار عینی برای تشخیص درست از نادرست باقی نمی‌ماند. اسلام در مقابل، با ارائه شریعت، چارچوب عینی و ثابتی برای سنجش رفتارها ارائه می‌دهد که ریشه در اراده و حکمت الهی دارد. خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِیعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (جاثیه: ۱۸) — یعنی شریعت الهی، نه ادراک شخصی، معیار حق و باطل است. سوم، غفلت از فطرت و روح الهی انسان است. گشتالت با تقلیل انسان به یک ارگانیسم زیستی، بعد روحانی و فطری او را نادیده می‌گیرد. در حالی که قرآن با تصریح «وَنَفْخَتْ

فیه مِنْ رُوحِی» (حجر: ۲۹) بر بعد الهی انسان تأکید می‌ورزد و او را موجودی می‌داند که فطرتاً خداگراست («فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» - روم: ۳۰). این فطرت، انسان را به سوی حقیقت و معنویت سوق می‌دهد، اما گشتالت با نادیده گرفتن آن، پاسخگوی عمیق‌ترین نیازهای وجودی انسان نیست. در نتیجه می‌توان گفت در حالی که گشتالت انسان را در حبس «ادراک شخصی» زندانی می‌کند، اسلام با گشودن افق وحی و فطرت، مسیری فراتر از محدودیت‌های عقل فردی برای شناخت حقیقت و تأمین سعادت حقیقی ارائه می‌دهد. درمانگر مسلمان می‌تواند از تأکید گشتالت بر «تجربه مراجع» بهره‌گیرد، اما آن را در چارچوب جهان‌بینی توحیدی بازتعریف می‌کند که در آن، حقیقت نهایی نه در ادراک فرد، که در اراده و حکمت الهی جای دارد.

۲. اکنون محوری افراطی «گشتالت در برابر «زمان‌مندی هدفمند اخروی» اسلام

در گشتالت درمانی، مفهوم «اینجا و اکنون» به یک اصل متافیزیکی و درمانی بدل می‌شود. این دیدگاه رادیکال معتقد است که حقیقت، تنها در تجربه بی‌واسطه لحظه حاضر وجود دارد. گذشته، تنها یک خاطره در اکنون است و آینده، یک انتظار در اکنون. بنابراین، هرگونه اشتغال ذهنی به گذشته (حسرت، سرزنش) یا آینده (اضطراب، برنامه‌ریزی افراطی) به منزله «اجتناب از تماس» با واقعیت کنونی تلقی شده و بیماری‌زا دانسته می‌شود. هدف، رهاسازی فرد از این بارهای زمانی و متمرکز کردن تمام توجه او بر «آنچه اکنون هست» و «آنچه اکنون احساس می‌کند» است تا بتواند مسئولیت زندگی خود را در همین لحظه به عهده گیرد (شارف، ۲۰۱۲). در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت این نگاه افراطی با ساختار هدفمند و مسئولیت‌محور زمان در هستی‌شناسی دینی در تعارضی بنیادین قرار دارد. اسلام زمان را خطی، جهت‌دار و دارای مبدأ (الله) و معاد (بازگشت به خدا) می‌بیند. در این منظومه، گذشته، حال و آینده در یک پیوستار معنادار به هم پیوند خورده‌اند. در برتری دیدگاه اسلامی می‌توان گفت که اسلام برخلاف گشتالت که سه بعد زمان را از یکدیگر می‌گسلد، آنها را در یک نظام هدفمند به هم پیوند می‌زند:

اول، گذشته: بنیان مسئولیت و عبرت. در گشتالت، گذشته صرفاً یک «کار ناتمام» است که باید بسته شود. اما در اسلام، گذشته «مخزن تجربه»، «کتاب عبرت» و «عرصه تعهد» است. قرآن با فراخوان «وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸) بر بازبینی فعال گذشته به عنوان مقدمه‌ای برای مسئولیت‌پذیری در حال و آینده تأکید می‌کند. همچنین، محوری‌ترین مفهوم «توبه» است که فرآیندی فعال شامل بازگشت به گذشته، ارزیابی اعمال، پشیمانی قلبی و عزم جبران است («وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» - نور: ۳۱). گذشته در این نگاه، محل «درس و بازگشت» است، نه صرفاً «گناه». دوم، آینده (معاد): غایت‌بخش حال. آینده در اسلام، یک «انتظار محض» نیست، بلکه «عَد» یا آخرت، به عنوان واقعیتی قطعی، جهت‌دهنده اصلی انتخاب‌های کنونی است. ایمان به معاد به زندگی معنا و اهمیت غایی می‌بخشد. تأکید افراطی بر اکنون می‌تواند به غفلت از این غایت و فروکاستن زندگی به «لَعِب و لَهْو» آنی بینجامد. در مقابل، قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ يَرْجُونَ لِقَاءَ اللَّهِ... أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (بقره: ۴۶) — امید به دیدار خدا (آینده) است که به عمل حال جهت می‌دهد.

سوم، حال: عرصه عمل و جبران. «اکنون» در اسلام گران قدر است، اما نه به خودی خود، بلکه به عنوان عرصه عمل برای جبران گذشته (توبه) و سرمایه گذاری برای آینده ابدی (عمل صالح). این نگاه، حال را از انفعال خارج کرده و به آن بعدی فعال و تاریخ ساز می بخشد. در حالی که گشتالت درمانی برای کاهش رنج، فرد را به «فراموشی» گذشته و آینده و غرق شدن در حال فرامی خواند، اسلام راهکاری متفاوت ارائه می دهد: «آگاهی بخشی معناگرا» به گذشته و آینده. در نتیجه می توان گفت تأکید مطلق گشتالت بر اکنون، انسان را در یک «حباب زمانی» محدود کرده و از ابعاد وجودی خود (مسئولیت در برابر گذشته و آینده، و هدف غایی خلقت) جدا می سازد. اسلام دعوت می کند انسان در یک «جریان زمانی هدفمند» زندگی کند: از گذشته درس بگیرد، در حال عمل صالح انجام دهد و برای آینده ای ابدی آماده شود. یک درمانگر مسلمان می تواند از تمرکز بر «آگاهی» در گشتالت بهره گیرد، اما آن را به آگاهی از موقعیت خود در نقشه کلی هستی و مسئولیت های ناشی از آن تعمیق و گسترش دهد.

۳. مسئولیت شخصی حال محدود در گشتالت در برابر مسئولیت ابدی حسابرسی محور در اسلام

در دیدگاه گشتالت درمانی تمرکز شدید بر "اینجا و اکنون" می تواند فرد را از پیامدهای اعمالش در آینده غافل کند. این نگرش ممکن است به نوعی بی مسئولیتی یا زندگی لحظه ای بدون در نظر گرفتن عواقب منجر شود. مسئولیت پذیری در گشتالت محدود به خود فرد و در برابر خودش است (شفیع آبادی و ناصری، ۱۴۰۰). در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می توان گفت این نگاه، مسئولیت را از بار معنایی واقعی خود تهی می کند. زیرا اگر مسئولیت تنها در برابر خود حال باشد، چه انگیزه قوی برای ترک لذت آنی به نفع فایده آتی وجود دارد؟ چه ضمانتی برای انجام تکالیف دشوار اما دراز مدت سود وجود دارد؟ برتری دیدگاه اسلامی از این منظر است که اسلام با سه مفهوم کلیدی، مسئولیت را به عمیق ترین و پایدارترین سطح ممکن ارتقا می دهد: اول، تقوا و مراقبه. انسان همواره خود را در محضر خداوند می بیند («مُرَاقَبَه») و این، قوی ترین انگیزه برای درستکاری، حتی در زمانی که کسی او را نمی بیند، ایجاد می کند. قرآن می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء: ۱). این احساس مراقبت دائمی، برخلاف مسئولیت محدود گشتالت، هیچ خلأیی برای فرار از مسئولیت باقی نمی گذارد. دوم، حسابرسی اخروی. اسلام مسئولیت فرد در برابر اعمالش را تا حسابرسی اخروی گسترش می دهد. قرآن به صراحت برنامه ریزی برای آینده را یک وظیفه معرفی می کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر: ۱۸). کل مفهوم «عمل صالح» برای کسب «ثواب اخروی» بر پایه نگاه به آینده استوار است. اگر فرد کاملاً در لحظه غرق شود، انگیزه ای برای انجام کارهایی که ممکن است در «اکنون» سخت باشند (مانند روزه در گرمای تابستان، انفاق در تنگدستی، جهاد در خطر) نخواهد داشت. سوم، مسئولیت اجتماعی و الهی. در اسلام، مسئولیت نه محدود به خود، که متوجه خدا، دیگران و جامعه نیز هست. خداوند می فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) — یعنی مؤمنان در قبال یکدیگر مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر دارند. این مسئولیت جمعی، فرد را از

انزوای خودمحورانه گشتالت خارج کرده و در شبکه‌ای از تعهدات متقابل قرار می‌دهد. در نتیجه می‌توان گفت مسئولیت در اسلام نه محدود به خود، که متوجه خدا و جامعه نیز هست و نه محدود به حال، که تا ابدیت امتداد می‌یابد. این نگاه، انگیزه‌ای بسیار قوی‌تر و پایدارتر از «خودشکوفایی لحظه‌ای» گشتالت برای انجام عمل صالح و ترک گناه ایجاد می‌کند. از منظر اسلامی، انسان نه فقط در برابر خود، که در برابر خالق خود و هم‌نوعان خود مسئول است — و این مسئولیت در قیامت به طور کامل مورد حسابرسی قرار خواهد گرفت.

۴. گذشته به مثابه 'کار ناتمام' بیماری‌زا در برابر گذشته به مثابه 'عبرت‌گاه' رستگاری‌بخش در اسلام

در پارادایم گشتالت درمانی، گذشته عمدتاً در پرتو آسیب‌زایی آن برای «حال» فهمیده می‌شود. از آنجا که هستی انسان صرفاً در تجربه بی‌واسطه «اینجا و اکنون» معنا می‌یابد، گذشته (و آینده) فاقد وجود مستقل هستند و تنها به مثابه بخشی از زمینه ادراک حاضر ایفای نقش می‌کنند. بر این اساس، اشتغال ذهنی به گذشته نوعی «اجتناب از تماس» با واقعیت لحظه حاضر تلقی می‌گردد. مشکلات روان‌شناختی کنونی، نشانه‌ای از «گشتالت‌های ناتمام» گذشته دانسته می‌شوند؛ یعنی امور حل‌نشده‌ای که انرژی روانی فرد را حبس کرده و مانند یک «بار»، ظرفیت او برای زندگی کامل در حال را محدود می‌سازند. هدف درمان، «بستن» این گشتالت‌های ناتمام از طریق تجربه‌سازی مجدد آنها در فضای ایمن درمانی است، تا فرد از قید آنها رها شده و تمام‌توان خود را صرف اکنون کند (شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۴۰۰: ص ۱۹۵).

در نقد از منظر اسلام می‌توان گفت در این نگاه، گذشته صرفاً یک «مشکل» است که باید حل شود. اما آیا گذشته فقط حاوی زخم‌ها و گره‌های روانی است؟ آیا تجارب گذشته، حتی تجارب تلخ، نمی‌توانند منبعی برای رشد، عبرت و تعالی باشند؟ اسلام پاسخی مثبت به این پرسش‌ها می‌دهد. برتری دیدگاه اسلامی در این است که در برابر نگاه گشتالت، انسان‌شناسی اسلامی گذشته را نه یک «بار»، بلکه «مخزن تجربه»، «کتاب عبرت» و «عرصه تعهد» می‌داند. توجه فعال و اخلاقی به گذشته، شرط لازم سلامت، رشد و رستگاری است و در دو سطح تجلی می‌یابد: سطح اول، فردی: توبه و محاسبه نفس. محوری‌ترین مفهوم، «توبه» است که فرآیندی فعال شامل بازگشت به گذشته، ارزیابی اعمال، پشیمانی قلبی و عزم جبران است. قرآن توبه را راهی همگانی برای فلاح معرفی می‌کند: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور: ۳۱). گذشته در این نگاه، محل «درس و بازگشت» است، نه صرفاً «گناه». همچنین، «محاسبه نفس» (بررسی روزانه اعمال) که در روایات اسلامی به آن سفارش شده، گذشته را به ماده‌خام تربیت فردی برای آینده تبدیل می‌کند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا» — خود را پیش از آنکه مورد حسابرسی قرار گیرید، محاسبه کنید. این نگاه، گذشته را از یک «بار قفل‌کننده» به یک «ابزار رشددهنده» تبدیل می‌کند. سطح دوم، جمعی: منبع عبرت و سنت الهی. اسلام نگاه به گذشته را از زندگی فردی فراتر برده، کل تاریخ بشر را متنی آکنده از سنن (قوانین) الهی می‌داند که سیر در آن و تأمل در سرنوشت اقوام گذشته، عامل هدایت و انتخاب خردمندانه در حال و آینده است: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (آل

عمران: ۱۳۷). این آیه به روشنی نشان می‌دهد که مطالعه گذشته نه یک اجتناب، بلکه یک وظیفه هدایتگر است. در نتیجه گیری (مقایسه نهایی) تقابل نهایی دو دیدگاه را می‌توان در هدف مواجهه با گذشته خلاصه کرد: گشتالت در پی «حذف تأثیر منفی گذشته» (مشکلی برای حل) است تا فرد آزاد شود. اما اسلام در پی «کشف معنای تربیتی و هدایتگر گذشته» (معلمی برای درس‌آموزی) است تا فرد مسئولانه‌تر و آگاهانه‌تر حرکت کند. در نگاه اسلامی، گذشته اصلاً نباید «حذف» شود؛ بلکه باید «تفسیر» و «بازتعریف» شود تا درس‌های آن برای ساختن آینده‌ای بهتر به کار آید. یک مدل درمانی تلفیقی آگاه به فرهنگ اسلامی می‌تواند از تکنیک‌های گشتالت برای «آگاهی‌بخشی» به الگوهای تکرارشونده استفاده کند، اما این آگاهی را در خدمت فرآیند عمیق‌تر «توبه» و «بازتعریف خویشتن» در پرتو رابطه با خدا قرار دهد.

۵. انفعال در اکنون برای رهایی از اضطراب آینده در گشتالت در برابر اقدام در اکنون برای ساختن آینده‌ای توکل‌محور در اسلام

در گشتالت درمانی، تمرکز بر «اینجا و اکنون» به یک اصل متافیزیکی و درمانی بدل می‌شود. از این منظر، اشتغال ذهنی به آینده — اعم از برنامه‌ریزی یا نگرانی — نوعی «اجتناب از تماس» با واقعیت تجربه‌شده لحظه حاضر تلقی می‌گردد. آینده، واقعیتی انتزاعی و فاقد وجود مستقل است که تنها در قالب انتظارات و ترس‌های کنونی ظاهر می‌شود. بنابراین، نگرانی درباره آینده، یکی از موانع اصلی دستیابی به «آگاهی کامل» و «مسئولیت‌پذیری در لحظه» است. راهبرد درمانی «بازگرداندن توجه مراجع از آینده موهوم به تجربه ملموس اکنون» است تا از این طریق، چرخه اضطراب شکسته شده و فرد بر حوزه نفوذ کنونی خود متمرکز شود (کوری، ۲۰۰۹: ص ۲۰۲؛ شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۴۰۰: ص ۱۸۹). این نگاه، در نهایت، رویکردی «حال‌محور انفعالی» را ترویج می‌کند که در آن، آینده نه یک افق برای عمل، که یک عامل آشوب‌زا است که باید نادیده گرفته شود. در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت آیا نادیده گرفتن آینده واقعاً اضطراب را کاهش می‌دهد؟ یا برعکس، غفلت از آینده و عدم برنامه‌ریزی برای آن، منبع اضطراب عمیق‌تری نیست؟ آیا انسان می‌تواند بدون توجه به آینده، مسئولانه زندگی کند؟ اسلام به این پرسش‌ها پاسخ «نه» می‌دهد. برتری دیدگاه اسلامی این است که در برابر نگاه گشتالت، نظام انسان‌شناختی اسلامی نگرشی فعال و متوازن به آینده ارائه می‌دهد که بر سه اصل اساسی استوار است:

اول، تفکیک نگرانی مذموم از برنامه‌ریزی ممدوح. اسلام به روشنی میان «هم» (اضطراب فلج‌کننده نسبت به آینده) و «عزم و تدبیر» (برنامه‌ریزی خردمندانه) تمایز می‌نهد. مؤمن موظف است با به‌کارگیری عقل — به عنوان حجت الهی — برای زندگی خود تدبیر کند. سیره پیامبر (ص) و ائمه (ع) مملو از نمونه‌های برنامه‌ریزی راهبردی است؛ از پیمان‌های سیاسی گرفته تا تدابیر اقتصادی و نظامی. این برنامه‌ریزی نه تنها مذموم نیست، بلکه نوعی «حسن تدبیر» و نشانه عقلانیت مؤمن است. آنچه مذموم است، «سوء ظن به خدا» و اضطرابی است که انسان را از عمل باز می‌دارد، نه خود برنامه‌ریزی. دوم، توکل: چارچوب فلسفی عمل آینده‌نگر. مفهوم کلیدی

«توکل» است که نه به معنای کنش‌گریزی (همان‌طور که برخی بدفهمی می‌کنند)، بلکه به معنای «جهد سپس تفویض» است. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «اعقلها و توکل» — شتر را ببند (اقدام کن) سپس توکل کن. آیه «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ...» (کهف: ۲۴-۲۳) نه برنامه‌ریزی، بلکه قطعیت‌بخشی جزئی به نتایج مستقل از اراده الهی را نهی می‌کند. «ان شاء الله» بیانگر یک «موقف وجودی» مبتنی بر اعتراف به محدودیت بشری و حاکمیت مشیت الهی است. سوم، مدل یکپارچه «عمل توکل‌محور». تلفیق این دو اصل، مدلی ضداضطراب ارائه می‌دهد که در سه گام قابل خلاصه است (الف) طرح‌ریزی: تلاش عقلانی و عملی برای آینده (توسعه اسباب) — این گام معادل «عزم و تدبیر» است. (ب) اجرا: اخلاص نیت و تکیه بر خدا — این گام توکل حقیقی است. (ج) نتیجه‌گیری: پذیرش هر فرجامی به عنوان جزئی از حکمت و قضای الهی (رضا) — این گام «تسلیم در برابر خدا» است، نه تسلیم در برابر فلاکت. این مدل هم از کاهلی جبرگرایانه (که توکل را بهانه می‌کند) و هم از اضطراب ناشی از مسئولیت کاذب مطلق (که انسان خود را تنها عامل سرنوشت می‌داند) جلوگیری می‌کند. در این نگاه، آینده نه یک تهدید، که فرصتی برای تجلی توکل و عمل صالح است. در نتیجه می‌توان گفت در حالی که گشتالت درمانی برای کاهش اضطراب، «تخلیه آینده از معنای عملی» را پیشنهاد می‌دهد (راهی که در عمل ممکن است به بی‌مسئولیتی و غفلت بینجامد)، اسلام با «معنادهی متعالی به آینده» و تنظیم رابطه انسان با آن از طریق «توکل»، راهکاری بنیادین‌تر ارائه می‌کند. یک روان‌درمانی اسلامی-ایرانی می‌تواند از تأکید گشتالت بر «آگاهی از الگوهای فکری اضطراب‌آور» بهره برد، اما این آگاهی را در خدمت بازسازی آن الگوها بر اساس عقلانیت تدبیر و سکونت در توکل قرار دهد، نه نفی کلی آینده‌نگری.

۶. خودشکوفایی حال‌محور این‌جهانی در گشتالت در برابر معنای زندگی در بستر زمان هدفمند اخروی در اسلام

در دیدگاه گشتالت هدف، رشد شخصی و خودشکوفایی در چارچوب زندگی حال حاضر است. گشتالت درمانی عمدتاً بر تجربه حسی و ادراکی دنیای مادی تمرکز دارد و برای بعد معنوی و متافیزیکی انسان، جایگاه روشنی قائل نیست. معنویت در این نظریه بیشتر یک تجربه شخصی و زمینی است تا یک ارتباط حقیقی با امر قدسی (کوری، ۲۰۰۹: ص ۲۰۶؛ شفیع آبادی و ناصری، ۱۴۰۰: ص ۱۸۸).

برای نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت خودشکوفایی گشتالتی، خودشکوفایی «در این جهان» است که افق آن به مرگ ختم می‌شود. اما آیا زندگی با مرگ پایان می‌یابد؟ اگر پاسخ «نه» باشد، آیا نباید هدف زندگی نیز فراتر از این جهان تعریف شود؟ آیا خودشکوفایی محدود به دنیا می‌تواند پاسخگوی عمیق‌ترین پرسش‌های وجودی انسان (چرا زندگی می‌کنم؟ به کجا می‌روم؟) باشد؟ برتری دیدگاه اسلامی این است که برخلاف گشتالت درمانی، اسلام با تأکید بر فطرت خداگرا و بعد روحانی، به زندگی انسان در «اینجا و اکنون» معنایی فراتر و ابدی می‌بخشد: اول، معنویت به مثابه ارتباط حقیقی با خدا. در اسلام، معنویت یک «تجربه شخصی زمینی» نیست، بلکه ارتباط حقیقی و ناگسستنی با امر قدسی است. ارتباط با خداوند (از طریق ذکر،

دعا، نماز) منبعی همیشگی برای آرامش و امید فراهم می‌آورد: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). این آرامش، برخلاف «آرامش لحظه‌ای» گشتالت که با تغییر شرایط بر هم می‌خورد، پایدار و ریشه‌دار است. دوم، دنیا به مثابه گذرگاه، نه وطن. در دیدگاه اسلامی زندگی دنیوی («اینجا و اکنون») تنها یک گذرگاه و مزرعه برای آخرت است. معنای اصلی زندگی، در گرو عبور از این دنیا و رسیدن به حیات ابدی است. همانطور که در قرآن آمده است: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴). این نگاه، زندگی را از سطح «لذت و بازی» فراتر برده و به آن هدف و جهت غایی می‌بخشد. انسان می‌داند که هر عمل نیک او در این جهان، برای حیات جاودانش سرمایه‌گذاری است. سوم، خودشکوفایی در پرتو عبودیت. خودشکوفایی در اسلام، نه «لذت حداکثری» یا «رضایت از خود» که «قرب به خدا» و «تحقق مقام خلیفه‌اللهی» است. قرآن می‌فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) — انسان به عنوان جانشین خدا بر روی زمین آفریده شده است. این مقام، مسئولیت و کرامتی عظیم است که خودشکوفایی گشتالتی هرگز به آن نمی‌رسد. در نتیجه می‌توان گفت نادیده گرفتن کامل گذشته (به عنوان منبع عبرت) و آینده (به عنوان مقصد نهایی)، کل فلسفه خلقت انسان در اسلام را زیر سؤال می‌برد. در مجموع می‌توان گفت اسلام با «نوعی» از «اینجا و اکنون» موافق است، اما نه به شکل مطلق گشتالتی. تمرکز افراطی گشتالت بر «اینجا و اکنون»، از دید اسلام، انسان را در یک «حباب زمانی» محدود می‌کند و او را از ابعاد وجودی خود (مسئولیت در برابر گذشته و آینده، و هدف غایی خلقت) جدا می‌سازد. اسلام دعوت می‌کند تا انسان در یک «جریان زمانی هدفمند» زندگی کند: از گذشته درس بگیرد، در حال عمل صالح انجام دهد و برای آینده‌ای ابدی آماده شود.

۷. فردگرایی افراطی خودحمایت‌گر در گشتالت در برابر توازن فرد و جامعه در اسلام

در چارچوب گشتالت درمانی، «خود حمایت‌گری» و «مسئولیت‌پذیری فردی محور» جایگاهی اساسی دارند. این نظریه سلامت روان را در گرو گذار از «تکیه‌گاه بیرونی» به تکیه‌گاه درونی می‌داند. فرد سالم و بالغ کسی است که بتواند نیازهایش را خود تشخیص داده و برآورده کند، بدون وابستگی ناسالم به تأیید، حمایت یا تصمیم‌گیری دیگران. پرلز برای ترسیم مرزهای سالم بین فردیت و ارتباط، از شعار معروف «من تو را نیستم و تو مرا نیستی» استفاده می‌کند (شارف، ۲۰۱۲). هدف درمان، کمک به فرد برای «تمایزیابی» و یکپارچه‌سازی بخش‌های مختلف شخصیت است تا در نهایت خود را به عنوان موجودی یکپارچه و مسئول بپذیرد. از این منظر، «تماس» اصیل تنها زمانی ممکن است که بین دو «خود» مستقل و مشخص برقرار شود — مانند برخورد دو کره مجزا که بدون محو هویت یکدیگر ارتباط می‌یابند. بنابراین، فردیت مستحکم (نفی وابستگی بیمارگونه)، شرط لازم برای ورود به رابطه‌ای اصیل، آگاهانه و مسئولانه است (شارف، ۲۰۱۲: ص ۲۴۷؛ کوری، ۲۰۰۹: ص ۲۰۴).

در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت آیا انسان واقعاً می‌تواند بدون وابستگی به دیگران به کمال برسد؟ آیا مفاهیمی مانند «اخوت»، «ایثار»، «تکافل اجتماعی» و «امر به معروف» با این فردگرایی افراطی

سازگارند؟ اسلام به این پرسش‌ها پاسخ «نه» می‌دهد و نظامی متوازن ارائه می‌کند. برتری دیدگاه اسلامی این است که اسلام در عین تأکید بر مسئولیت فردی («كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ» - طور: ۲۱)، انسان را موجودی اجتماعی می‌داند که سعادت او در گرو سعادت دیگران است. این نگاه در چند مفهوم کلیدی تجلی می‌یابد: اول، اخوت ایمانی. قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰). این برادری، یک رابطه احساسی ساده نیست، بلکه شبکه‌ای از حقوق و تکالیف متقابل است. مؤمنان در قبال یکدیگر مسئولند و این مسئولیت، فرد را از انزوای خودمحورانه خارج می‌کند. حدیث معروف «المؤمنون كجسد واحد» (صحیح مسلم) این نگاه را به اوج می‌رساند: اگر عضوی از پیکر واحد به درد آید، سایر اعضا بی‌تابی می‌کنند.

دوم، تعاون و ایثار. اسلام به جای رقابت فردگرایانه، «تعاون» را سفارش می‌کند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲). همچنین «ایثار» (دیگران را بر خود مقدم داشتن) از بالاترین فضایل اخلاقی در اسلام شمرده می‌شود: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۹). این مفاهیم در فردگرایی گشتالت جایی ندارند. سوم، نهادهای اجتماعی دین‌بنیان. مفاهیمی مانند زکات (تکلیف مالی برای کمک به نیازمندان)، امر به معروف و نهی از منکر (مسئولیت همگانی برای اصلاح جامعه) و تکافل اجتماعی (ضمانت حداقل نیازهای همه افراد جامعه) نشان می‌دهد که در اسلام، فرد نمی‌تواند خود را از سرنوشت جامعه جدا کند. در نتیجه می‌توان گفت تأکید افراطی گشتالت بر فردگرایی، وقتی «من» و خواسته‌های فردی محور مطلق قرار گیرند، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، ایثار و توجه به حقوق دیگران را کمرنگ می‌کند. در مقابل، اسلام با تأکید بر «امت» و عدالت اجتماعی، تعادلی را جستجو می‌کند که در آن، رشد فردی در خدمت تعالی جمعی قرار دارد. یک درمانگر مسلمان می‌تواند از تأکید گشتالت بر «خودآگاهی» و «مسئولیت فردی» بهره گیرد، اما آن را در چارچوب مسئولیت اجتماعی و اخوت ایمانی بازتعریف کند — به گونه‌ای که خودشکوفایی فرد هرگز به بهای نادیده گرفتن دیگران تمام نشود.

۸. خودنظم‌بخشی ارگانیسمی طبیعت‌گرا در گشتالت در برابر خودنظم‌بخشی فطرت‌محور هدایت‌شده در اسلام

در گشتالت بر خودنظم‌بخشی ارگانیسمی تأکید دارد، انسان موجودی است که به طور ذاتی تمایل به تعادل و تکامل دارد. او مانند یک ارگانیسم، به طور خودکار نیازهایش را شناسایی کرده و برای برآورده کردن آن‌ها اقدام می‌کند. سلامت روانی یعنی توانایی تماس کامل با نیازهای کنونی و عمل برای ارضای آن‌ها (شارف، ۲۰۱۲؛ کوری، ۲۰۰۹؛ شفیع آبادی و ناصری، ۱۴۰۰).

در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت آیا هر نیازی که ارگانیسم حس می‌کند، خوب و درست است؟ آیا ممکن است نیازهای ارگانیسمی با یکدیگر تعارض پیدا کنند؟ آیا ممکن است ارضای یک نیاز لحظه‌ای به آسیب درازمدت منجر شود؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهد که ملاک صرفاً طبیعی و بیولوژیک برای «خوبی»

و «سلامت» ناکافی است. در برتری دیدگاه اسلامی می توان نارسایی ملاک خودنظمی ارگانیسمی گشتالت را در سه سطح تحلیل کرد: سطح اول، ناکافی بودن مبنای زیستی. هر رفتاری که ارگانیسم اقتضا کند، لزوماً موجب رشد و شکوفایی حقیقی انسان نمی شود. ممکن است ارگانیسم به مواد مخدر، پرخوری، یا روابط آسیب زنده تمایل پیدا کند — اما آیا پیروی از این تمایلات «سلامت» است؟ گشتالت پاسخی برای این پرسش ندارد، زیرا مبنای صرفاً زیستی نمی تواند معیار انتخاب گری اخلاقی و معنوی باشد (قربان پور لقمجانی، ۱۴۰۰). سطح دوم، غفلت از هدایت الهی. گشتالت درمانی انسان را به تکیه انحصاری بر خود برای رشد فرامی خواند، در حالی که اسلام برای هدایت و حیانی نقش اساسی قائل است: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى» (لیل: ۱۲). به عبارت دیگر، انسان برای تشخیص «چه چیزی واقعاً برای او خوب است» به راهنمایی فراتر از احساسات و نیازهای آنی خود نیاز دارد. این راهنمایی در قالب شرع و وحی تأمین می شود. سطح سوم، عدم توانایی در حل تعارضات. خودنظمی ارگانیسمی گشتالت هنگامی که بین خواسته های ارگانیسمی دو فرد تعارض ایجاد شود (مثلاً هر دو به یک منبع محدود نیاز دارند) یا میان تمایلات طبیعی و دستورات شرعی تعارض پدید آید، فاقد معیار عینی برای ترجیح و داوری است. از کجا بدانیم کدام نیاز باید مقدم شود؟ گشتالت می گوید «هر فرد باید به نیاز خود گوش دهد» — اما این پاسخ، به جای حل تعارض، آن را تشدید می کند. در نتیجه می توان گفت اسلام در عین پذیرش غرایز و انتخاب های شخصی، برای هدایت آنها دو راهنمای مکمل قرار داده است: عقل (برای تشخیص کلیات) و شرع (وحی) (برای ارائه برنامه دقیق و مصون از خطا). این دو، خودنظم بخشی غریزی را به فرآیند «خودسازی آگاهانه» و «تهذیب نفس هدایت شده» تبدیل می کنند. به عبارت دیگر، اسلام «خودنظمی» را نفی نمی کند، اما آن را در مسیر فطرت و تحت هدایت شرع قرار می دهد تا از انحرافات احتمالی جلوگیری شود. یک درمانگر مسلمان می تواند از تأکید گشتالت بر «شناسایی نیازها» بهره گیرد، اما معیار «ارضاء» را نه صرفاً «ارضای نیاز»، بلکه «ارضای نیاز در چارچوب ارزش های الهی و اخلاقی» تعریف کند.

۹. نسبی گرایی اخلاقی مبتنی بر ادراک فردی در گشتالت در برابر عینیت گرایی اخلاقی مبتنی بر شریعت

الهی در اسلام

از جمله نتایج اومانیزم و انسان محوری در دیدگاه گشتالت درمانی که در این نظریه محوری است نسبی گرایی اخلاق است. وقتی تجربه ذهنی فرد معیار حقیقت شود، هیچ معیار عینی اخلاقی باقی نمی ماند. اومانیزم غالباً به سمت نسبی گرایی اخلاقی می رود و خوب و بد را تابع خواست، قرارداد و خواست اکثریت انسان ها می داند (سریخشی، ۱۳۹۸). ضمن اینکه پرز راه تبدیل شدن انسان کلیشه ای به انسان واقعی را لذت گرایی و ترک آئین پارسایی، اخلاق گرایی و جبر گرایی می داند. پرز، اخلاق گرایی را به عنوان بخشی از "خود کلیشه ای" می داند که باید فرو ریزد تا انسان "واقعی" متولد شود. از نگاه او، پارسایی و پایبندی به بایدها و نبایدهای اخلاقی، مانع

اصلت و زندگی در "اکنون و اینجا" می‌شود. راه‌هایی، لذت‌گرایی و رها کردن این قیود است (غروی و همکاران، ۱۳۸۴). در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت اگر اخلاق نسبی و تابع ادراک فردی باشد، چه ضمانتی برای رعایت حقوق دیگران وجود دارد؟ آیا ممکن است کسی با «ادراک شخصی» خود، ظلم را توجیه کند؟ آیا جامعه می‌تواند بدون معیارهای عینی اخلاقی دوام آورد؟ اسلام به این پرسش‌ها پاسخ «نه» می‌دهد.

برتری دیدگاه اسلامی این است که اسلام در مقابل نسبی‌گرایی گشتالت، یک نظام اخلاقی عینی، ثابت و جهان‌شمول ارائه می‌دهد که بر چند پایه استوار است: اول، شریعت به مثابه معیار عینی. اسلام با ارائه شریعت، چارچوب عینی و ثابتی برای سنجش رفتارها ارائه می‌دهد که ریشه در اراده و حکمت الهی دارد. خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (جاثیه: ۱۸). این آیه نشان می‌دهد که معیار حق و باطل، «ادراک شخصی» نیست، بلکه «شریعت الهی» است. همچنین آیه «وَلَوْ لَا كَلِمَةُ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۲۱) نشان‌دهنده وجود معیار فرافرازنده الهی برای داوری میان انسان‌هاست. دوم، اخلاق واقع‌گرایانه و تکوینی. مهم‌تر آنکه، اخلاق در اسلام امری واقع‌گرایانه و تکوینی است، نه صرفاً اعتباری. آیه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء: ۷) بر پیوند ذاتی و تخلف‌ناپذیر عمل و نتیجه آن در نظام خلقت تأکید دارد. نیکی و بدی خواص عینی دارند که تأثیری واقعی بر روح و سرنوشت انسان می‌گذارند. بنابراین، احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند — نه صرفاً قراردادهای اجتماعی یا ترجیحات فردی. سوم، تلفیق اصول مطلق با قواعد تطبیق. اسلام در عین پایبندی به اصول اخلاقی مطلق (مانند عدالت، احسان، صدق، امانت)، قواعد نظام‌مندی برای تطبیق این اصول در شرایط متغیر ارائه می‌دهد (مانند مفهوم «تراحم» و «اهم و مهم» در فقه). این ویژگی، نظام اخلاقی اسلام را هم «ثابت» (در اصول) و هم «پویا» (در تطبیق) می‌سازد — برخلاف نسبی‌گرایی مطلق گشتالت که به هیچ اصلی متعهد نیست. در نتیجه می‌توان گفت نسبی‌گرایی گشتالت، در عمل، به این معناست که هر فرد می‌تواند هر عملی را بر اساس ادراک خود توجیه کند. این امر نه تنها با مبانی دینی، که با نیاز اساسی هر جامعه انسانی به «قوانین عینی اخلاقی» در تعارض است. اسلام با ارائه شریعت الهی، چارچوبی عینی و فرافردی برای اخلاق فراهم می‌کند که هم از سقوط در ورطه «نسبی‌گرایی» و هم از خشکی «اخلاق‌گرایی بی‌روح» (که پرلز آن را نقد می‌کند) در امان است. اخلاق اسلامی، اخلاقی «عبادی» و «عاشقانه» است که در آن، انجام تکلیف نه یک بار، که مایه آرامش و قرب به خداست.

۱۰. خودبنیادی ارگانیکسی (رشد با تکیه بر نظام ذاتی) در گشتالت در برابر خدابنیادی فطری (تعالی با تلفیق

عقل، وحی و نفس) در اسلام

در گشتالت درمانی، انسان تنها با تکیه بر خود می‌تواند به رشد برسد (کوری، ۲۰۰۹؛ شارف، ۲۰۱۲). این نظریه مبتنی بر این فرض است که ارگانیکسم انسان به طور ذاتی می‌داند چه چیزی برایش خوب است. در این

نظریه، فرد بالغ و سالم کسی است که بتواند نیازهایش را خودش تشخیص دهد و برآورده سازد، بدون آنکه به طور مداوم و ناسالم به تایید، تشخیص یا تصمیم‌گیری دیگران وابسته باشد (شارف، ۲۰۱۲). در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت آیا خود انسان می‌تواند معیار نهایی خوب و بد باشد؟ آیا عقل و اراده انسان به تنهایی برای هدایت کافی است؟ تجربه تاریخی نشان داده که تکیه صرف بر عقل بشری (بدون هدایت وحی) به نتایج فاجعه‌باری مانند جنگ‌های جهانی، برده‌داری مدرن و بحران‌های زیست‌محیطی انجامیده است. اسلام هشدار می‌دهد که عقل به تنهایی برای هدایت کافی نیست. برتری دیدگاه اسلامی این است که اسلام به صراحت برای هدایت وحیانی نقش محوری قائل است: «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل: ۱۲). این نگاه در تقابل کامل با خودبنیادی ارگانیسمی در نظریه‌هایی مانند گشتالت قرار دارد. تفاوت بنیادین این دو رویکرد را می‌توان در چند محور تحلیل کرد: اول، نگاه دوجوهی به انسان. اسلام نسبت به انسان، نگاهی دوجوهی و واقع‌بینانه دارد: از سویی، او را دارای بهترین ساختار وجودی و ظرفیت‌های عالی برای بهره‌گیری از جهان مادی و معنوی می‌داند («وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» - اسراء: ۷۰). از سوی دیگر، با توجه به آسیب‌پذیری و امکان سوءاستفاده از این ظرفیت‌ها، او را نیازمند هدایت آسمانی برای سامان‌دهی خویش و دستیابی به تعادل می‌داند (جان‌بزرگی و نوری، ۱۳۹۴). گشتالت تنها به نیمه اول (ظرفیت‌های ذاتی) توجه کرده و نیمه دوم (نیاز به هدایت) را نادیده گرفته است. دوم، تناقض درونی خودبنیادی. طبق منطق خودبنیادی افراطی گشتالت، خود اقدام به روان‌درمانی نیز نوعی تناقض است، زیرا مراجعه به درمانگر و پذیرش کمک او، خود شکلی از اتکا به عامل بیرونی محسوب می‌شود. اگر انسان واقعاً «به طور ذاتی می‌داند چه چیزی برایش خوب است»، چرا باید نزد درمانگر برود؟ این نقد درونی نشان‌دهنده نارسایی بنیادین خودبنیادی افراطی است. سوم، تلفیق عقل، وحی و نفس. اسلام در عین پذیرش غرایز و انتخاب‌های شخصی، برای هدایت آنها دو راهنمای مکمل قرار داده است: عقل (برای تشخیص کلیات) و شرع (وحی) (برای ارائه برنامه دقیق و مصون از خطا). این دو، خودنظم‌بخشی غریزی را به فرآیند «خودسازی آگاهانه» و «تهذیب نفس هدایت‌شده» تبدیل می‌کنند. به عبارت دیگر، «خودبنیادی» گشتالت را با «خدابنیادی» اسلامی جایگزین می‌کند: رشد حقیقی نه با تکیه صرف بر خود، که با اتصال به منبع هدایت الهی ممکن می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که اسلام با ارائه نظام هدایت الهی (وحی و عقل در کنار هم)، راه میانه‌ای بین «خودبنیادی افراطی» (که انسان را در معرض خطاهای فاحش قرار می‌دهد) و «دیگربنیادی افراطی» (که انسان را از مسئولیت فردی ساقط می‌کند) ارائه می‌دهد. در این نگاه، انسان موجودی مستقل و مسئول است، اما استقلال او در چارچوب هدایت الهی معنا می‌یابد — نه در تقابل با آن. یک درمانگر مسلمان می‌تواند به مراجع کمک کند تا «خود» خود را نه در برابر خدا، که در پرتو رابطه با خدا کشف کند.

۱۱. تقلیل انسان به ارگانیسم زیستی تعادل‌جو در گشتالت در برابر انسان مخلوق: ترکیب جسم، نفس و روح فطرت‌مند در اسلام

گشتالت درمانی نگاهی محدود و مادی به انسان دارد و انسان را در طبیعت جسمی و بیولوژیک خلاصه می‌کند که به دنبال تعادل حیاتی از مسیر رفع نیازهای زیستی است (بشیری و همکاران، ۱۳۸۸؛ شارف، ۲۰۱۲؛ کوری، ۲۰۰۹). در نقد این دیدگاه از منظر اسلام می‌توان گفت آیا انسان فقط همین بدن مادی است؟ آیا تجربی مانند عشق، ایثار، حس قدسی، وجدان اخلاقی و جستجوی معنا را می‌توان با «نیازهای ارگانیسمی» توضیح داد؟ اگر پاسخ «نه» باشد (و تجربه انسانی به وضوح می‌گوید «نه»)، پس تقلیل انسان به ارگانیسم زیستی، تصویری ناقص و گمراه‌کننده است. برتری دیدگاه اسلامی این است که از منظر اسلامی، انسان موجودی دارای ابعاد چندگانه است که هیچ یک را نمی‌توان نادیده گرفت: اول، بعد روحانی. قرآن با تصریح «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) بر بعد روحانی و الهی انسان تأکید می‌ورزد که در گشتالت درمانی نادیده گرفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸). این «نفخه الهی» است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند و به او ظرفیت ارتباط با خدا، درک معانی متعالی و جاودانگی می‌بخشد. گشتالت با نادیده گرفتن این بعد، نه تنها تصویری ناقص، بلکه تصویری «کم‌ارزش» از انسان ارائه می‌دهد. دوم، هدف خلقت. قرآن هدف خلقت را عبودیت معرفی می‌کند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). عبودیت در اینجا به معنای بندگی و قرب به خداوند است — هدفی که در جهان‌بینی مادی گشتالت جایی ندارد. در نگاه اسلامی، انسان صرفاً برای رفع نیازهای زیستی و تعادل ارگانیسمی آفریده نشده است؛ بلکه برای هدفی بس متعالی‌تر آفریده شده است. سوم، فطرت خداگرا. اسلام بر وجود «فطرت» (سرشت خداگرایانه) در انسان تأکید می‌کند: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). این فطرت، انسان را به سوی توحید، اخلاق و معنویت سوق می‌دهد. نیازهای متعالی مانند عبادت، معنویت و ارتباط با ماوراء طبیعه، به اندازه نیازهای زیستی واقعی و اصیل هستند — اگر نه بیشتر. گشتالت با غفلت از این ابعاد، نه تنها پاسخگوی این نیازها نیست، بلکه انسان را به «حیوان ناطق» تقلیل داده و آرمان‌های بلند وجودی او را نادیده می‌گیرد (خسروپناه، ۱۳۹۵). در نتیجه می‌توان گفت تقابل‌نهایی میان گشتالت و اسلام در انسان‌شناسی را می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: گشتالت می‌پرسد «انسان چه نیازی دارد؟» و پاسخ می‌دهد «تعادل ارگانیسمی». اما اسلام می‌پرسد «انسان برای چه آفریده شده است؟» و پاسخ می‌دهد «برای عبودیت و قرب به خدا». یک درمانگر مسلمان نمی‌تواند انسان را صرفاً موجودی نیازمند تعادل ببیند. او باید انسان را موجودی هدفمند، روح‌دار و فطرت‌مند ببیند که در جستجوی معنا، ارتباط با خدا و تحقق مقام خلیفه‌اللهمی است. هر رویکرد درمانی که این ابعاد را نادیده بگیرد، حتی اگر در کاهش برخی علائم موفق باشد، در درمان «کل انسان» ناکام خواهد ماند.

• تجزیه و تحلیل (ارزیابی و مقایسه تطبیقی و بیان وجوه کارآمدی دیدگاه انسان شناسی اسلام)

با تحلیل تطبیقی مبانی انسان‌شناختی، این نتیجه اساسی حاصل می‌شود که انسان‌شناسی اسلامی نه تنها جامع‌تر و کل‌نگرتر، بلکه برای روان‌درمانی در بافت فرهنگی ایران پایه‌ای مستحکم‌تر فراهم می‌آورد. دلایل این برتری چندوجهی است:

۱. جامعیت در تصویر انسان: اسلام با دربرگیری همزمان ساحت‌های مادی، روانی، عقلانی و روحانی، از تقلیل‌گرایی گشتالت اجتناب کرده و به درمانگر امکان می‌دهد مراجع را در تمامیت وجودش ببیند و به نیازهای چندلایه او—از تعارض روانی تا آرامش معنوی—پاسخ گوید.

۲. معنا بخشی به رنج و تلاش: با قراردادن زندگی در افق ابدیت و هدف قرب الهی، اسلام به رنج‌ها و شکست‌ها معنا می‌بخشد. این نگاه، امید ریشه‌دار و انگیزه‌ای فراتر از لذت‌گرایی ایجاد می‌کند که توانمندسازی و تاب‌آوری در درمان را تقویت می‌نماید؛ در حالی که تمرکز صرف گشتالت بر «حال» در برابر رنج‌های عمیق وجودی ممکن است ناتوان جلوه کند.

۳. ارائه چارچوب اخلاقی واضح و تسکین‌دهنده: نسبی‌گرایی اخلاقی گشتالت می‌تواند برای مراجع دچار بحران ارزشی، سردرگمی بیافزاید. در مقابل، شریعت اسلامی با ارائه چارچوبی عینی، ثابت و مبتنی بر حکمت، هم حدود امن ایجاد می‌کند و هم با مفاهیمی چون توبه، مغفرت و رحمت الهی، مکانیسمی قدرتمند برای پاکسازی گناه و بازگشت به خویشتن در اختیار مراجع می‌گذارد که به کاهش عذاب وجدان و ایجاد آرامش واقعی کمک می‌کند.

۴. تعادل بین فردیت و ارتباط: اسلام با مسئولیت‌گرایی ارتباطی، از دام فردگرایی افراطی دوری می‌جوید. این نگاه—به ویژه در فرهنگ جمع‌گرای ایران—به درمانگر کمک می‌کند مشکلات فرد را در بافت روابط خانوادگی و اجتماعی دیده و راه‌حل‌ها را در جهت تصحیح این روابط، نه گسست از آنها، سوق دهد. نتیجه نهایی و راهکار تلفیقی این است که با توجه به این تفاوت‌های بنیادین، انتظار می‌رود یک الگوی روان‌درمانی برآمده از انسان‌شناسی اسلامی، در مواجهه با مراجع ایرانی کارآمدی بالاتری داشته باشد. این الگو می‌تواند با گزینش و اخذ تکنیک‌های مفید گشتالت (مانند تمرینات آگاهی‌بخش)، آنها را در چارچوب معنایی، اخلاقی و غایت‌مند اسلامی بازتعریف کند. چنین تلفیق آگاهانه‌ای—به جای تقابل—منجر به ارائه خدماتی می‌شود که هم از نظر علمی مؤثر است و هم با جهان‌بینی و ارزش‌های مراجع ایرانی همسو بوده، به تعمیق فرآیند درمان و افزایش رضایت می‌انجامد. این پژوهش گامی در جهت ترسیم چنین الگویی است.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

این پژوهش با هدف تبیین کارآمدی انسان‌شناسی اسلامی در مواجهه با کاستی‌های انسان‌شناسی گشتالت‌درمانی پرلز انجام شد. یافته‌ها نشان داد که اگرچه این نظریه در مؤلفه‌هایی مانند «تأکید بر مسئولیت‌پذیری فرد»، «کل‌نگری به انسان» و «اهمیت آگاهی» دارای نقاط قوت و اشتراکات ارزشمندی با دیدگاه اسلامی است، اما در چندین اصل بنیادین با چالش‌های جدی مواجه می‌باشد و برای تکمیل جهت کارآمدی در فرهنگ اسلامی ایرانی نیازمند نقد و بررسی است. مهم‌ترین تعارض‌ها در مبانی فلسفی این نظریه ریشه دارد. اومانیزم محوری، که انسان را مرجع نهایی حقیقت می‌داند، در تقابل مستقیم با مفهوم «عبودیت» و «خدا محوری» در اسلام قرار می‌گیرد. این یافته با یافته‌های نودهی (۱۳۸۹) و قربان پور لقمجانی (۱۴۰۳) همسو است. نودهی (۱۳۸۹) نیز در پژوهش خویش یکی از کاستی‌های نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی را اومانیزم و انسان‌بنیادی معرفی کرده بود. همچنین قربان پور لقمجانی (۱۴۰۳) از جمله عوامل اثرگذار بر نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی که متأثر از فرهنگ اومانیزستی غربی است را فرد‌گرایی دانستند و نتیجه آن را ارایه تکنیک‌های فردی سطحی و احساسی به مراجع دانستند. این نگاه، ضمن غفلت از نقش «هدایت و حیانی»، به «نسبی‌گرایی اخلاقی» می‌انجامد (قربان پور لقمجانی، ۱۴۰۰؛ قربان پور لقمجانی و همکاران، ۲۰۲۰) و معیار عینی و ثابتی برای تشخیص ارزش‌ها باقی نمی‌گذارد. این یافته با تحقیق قربان پور لقمجانی و همکاران (۱۴۰۰) همسو است. در آن تحقیق نیز اشاره شد که تأکید بر جهان‌پدیداری و ادراک شخصی فرد و ملاک قراردادن این ادراکات شخصی می‌تواند به نسبی‌گرایی و سوبجکتیویسم بینجامد. از سوی دیگر، تأکید افراطی بر زندگی در «اینجا و اکنون»، اگرچه در کاهش اضطراب ناشی از حسرت گذشته یا نگرانی آینده کارآمد است، اما به صورت مطلق، با نگاه هدفمند و اخروی اسلام در تضاد است. اسلام زندگی دنیا را مقدمه‌ای برای آخرت می‌داند و غفلت از این حقیقت، معنای عمیق حیات را مخدوش می‌سازد. در بعد اجتماعی، «فردگرایی افراطی» نهفته در شعار «من تو نیستم و تو من نیستی» (شفیع آبادی، ۱۴۰۰) مطرح شد. خسروپناه و همکاران (۱۴۰۱) نیز با رد فرد‌گرایی افراطی در نظریه‌های مشاوره مبتنی بر تفکرات اومانیزستی پیامدهای ناگواری برای انسجام اجتماعی و مسئولیت‌پذیری جمعی متذکر شدند که با تأکید اسلام بر «اخوت» و «تعاون» ناسازگار است. همچنین، طبیعت‌گرایی حاکم بر این نظریه، با تقلیل انسان به ابعاد مادی و زیستی، از «فطرت الهی» و «ساحت روحانی» او غافل مانده و تصویری ناقص از حقیقت انسان ارائه می‌دهد. البته این مورد اختصاص به پرز ندارد و سایر نظریه‌های مشاوره که مبتنی بر دیدگاه مادی و داروینی از انسان است نیز به چنین مساله‌ای اشاره دارند. در پژوهش خسروپناه و همکاران (۱۴۰۱) نیز چنین نقدی بر رویکرد مادی‌گرای فروید نیز وارد شده که به نظر مویدی بر یافته فعلی تحقیق حاضر است.

فهرست منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه. حسین انصاریان
 ابوترابی، علی (۱۳۸۶)، **نقد ملاک‌های بهنجاری در روان‌شناسی**، قم: مرکز نشر مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- آذربایجانی، مسعود (۱۳۷۵)، انسان کامل از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی. **مجله حوزه و دانشگاه**، زمستان، ۹، ۶-۲۱.
- بشیری، ابوالقاسم؛ غروی، سید محمد. و فتاحی آشتیانی، علی (۱۳۸۸). بررسی مفروضه‌های اساسی درباره ماهیت انسان از دیدگاه روان‌شناسی و اسلام. **روان‌شناسی و دین**. ۲(۵)، ۷-۴۷.
- ترشیزی، علی (۱۳۹۰). **مقایسه دیدگاه روان‌شناسی انسان‌گرا با قرآن در مورد ویژگی‌های انسان سالم**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استادارهنما معصومه اسمعیلی، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). **فطرت در قرآن**. قم: اسراء.
- جان بزرگی، مسعود؛ نوری، ناهید (۱۳۹۴). **نظریه‌های بنیادین مشاوره و روان‌درمانی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). **منابع معرفت**. قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- خسروپناه، عبدالحسین، قربان‌پور لقمجانی، حمید؛ قربان‌پور لقمجانی، امیر (۱۴۰۲). **نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه عقلانی-هیجانی آلبرت الیس با نگرش به منابع اسلامی**. **روان‌شناسی و دین**، ۱۶(۱)، ۱۴۷-۱۶۶.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲). **فلسفه علوم انسانی**. قم: ناشر، تعلیم و تربیت اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). **انسان‌شناسی اسلامی**. قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ قربان‌پور لقمجانی، امیر و قربان‌پور لقمجانی، حمید (۱۴۰۱). **ماهیت انسان در نظریه فروید و نقد آن از دیدگاه انسان‌شناختی امام سجاد(ع) در صحیفه سجاده**. **مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی**، ۲۶(۹۰)، ۲۵۳-۲۲۹.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ قربان‌پور لقمجانی، حمید و قربان‌پور لقمجانی، امیر (۱۴۰۱). **نقد مبانی انسان‌شناسی نظریه عقلانی هیجانی الیس با نگرش به منابع اسلامی**. **روان‌شناسی و دین**، ۱۶(۱)، ۱۶۶-۱۴۷.
- سربخشی، محمد (۱۳۹۸). **اخلاق سکولار**. قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- شفیع آبادی، عبدالله. و ناصری، غلامرضا. (۱۴۰۰). **نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شجاعی، محمد صادق (۱۳۹۹). **روان‌شناسی در قرآن و حدیث**، جلد اول. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۹۰). **نهج‌البلاغه**. ترجمه علی شیروانی. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها و دفتر نشر معارف.

شجاعی، محمدصادق و حیدری، مجتبی. (۱۳۸۹). *نظریه‌های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

رجبی، محمود (۱۳۸۴). *انسان‌شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵ ش). *پیام امام*، قم، دار الکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *انسان در قرآن*. تهران: انتشارات صدرا.

نراقی، ملا احمد (۱۳۸۵). *معراج السعاده*. تهران: انتشارات هرمس.

نوده ئی، داوود (۱۳۸۹). *ضرورت توجه به مبانی دینی در نقد نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی و طراحی الگوهای بومی. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*. ۱(۴)، ۱۱۱-۱۴۰.

غروی، سید محمد؛ ماهر، فرهاد؛ نفیسی، غلامرضا؛ شکرکن، حسین (۱۳۸۴). *مکتب‌های روانشناسی و نقد آن*. تهران: انتشارات سمت.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۸). *المحجّه البیضاء*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

قربان پور لقمجانی، حمید و قربان پور لقمجانی، امیر (۱۴۰۰). *نقد دیدگاه انسان‌شناختی نظریه واقعیت‌درمانی گلاسبر بر اساس دیدگاه انسان‌شناختی امام علی(ع) در نهج‌البلاغه*. *سراج منیر*، ۱۲(۴۲)، ۸۹-۱۲۵.

قربان پور لقمجانی، امیر (۱۳۹۹). *نقد مبانی انسان‌شناختی سبک زندگی در نظریه روان‌شناسی فردنگر آدلر از دیدگاه اسلام. پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، ۲۰(۷)، ۲۷۴-۲۵۱.

قربانپور لقمجانی، امیر (۱۴۰۰). *نقد مبانی انسان‌شناختی نظریه مراجع محور راجرز با نگرش به منابع اسلامی. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی*، ۱۲(۴۷)، ۴۷-۹۶.

قربانپور لقمجانی، امیر (۱۴۰۳). *نقش معرفت‌شناسی دوره مدرن بر عقل‌گریزی و تکنیکالیزم در روان‌شناسی و مشاوره، سیاست پژوهشی تحول در علوم انسانی*، ۳(۲)، ۳۴-۷.

کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۳۷۸ ش). *تنبيه الغافلین و تذکره العارفین*، تهران، انتشارات پیام حق.

واعظی، احمد (۱۳۸۵). *بحران انسان‌شناسی معاصر. مجله حوزه و دانشگاه*. ۹، ۹۴-۱۰۹.

Carlson, J., R. E. Watts, and M. Maniaci (2006), **Adlerian Therapy: Theory and Practice**, Washington DC: American Psychological Association.

Corey, Gerald. (2009). **Theory and Practice of Counseling and Psychotherapy**. Eighth Edition, Belmont: Thomson Brooks/Cole, a part of The Thomson Corporation.

Glasser, W. (1999). **Choice theory: A new psychology of personal freedom**. HarperPerennial.

Latner, J. (2005). **The Foundations of Gestalt Therapy**. The Gestalt Journal Press.

- Maluschke, G. (2007). Validity of moral norms: Perspectives of philosophy and psychoanalysis. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 41(2), 205-214.
- Perls, F. (1969). **Gestalt Therapy Verbatim**. Real People Press.
- Perls, F. (1973). **The Gestalt Approach & Eye Witness to Therapy**. Science & Behavior Books.
- Prochaska, J. O., & Norcross, J. C. (2018). **Systems of Psychotherapy: A Transtheoretical Analysis**. Oxford University Press.
- Qorbanpoor lafmejani. A (2020). The human in the perspective of Freud and its comparison with the Shiite Islam perspective . **Technium Social Sciences Journal**. 4. 83-94.
- Qorbanpoorlafmejani, A., & Qorbanpoorlafmejani, H. (2020). Ethical principles of Ellis theory and its comparison with the view of Islamic ethics. *Preventive Counseling*, 1(2), 69-84.
- Sharf. Richard S. (2012). **Theories of Psychotherapy and Counseling Concepts and Cases**. 5th Edition. Belmont, CA 94002.USA. A division of Cengage Learning, Inc .20 Davis Drive.
- Yontef, G. (1993). **Awareness, Dialogue & Process: Essays on Gestalt Therapy**. The Gestalt Journal Press.
- Woldt, A. L., & Toman, S. M. (2025). **Gestalt Therapy: History, Theory, and Practice** (2nd ed.). Routledge.