


مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی اسلامی و روان‌شناسی معاصر؛ مقایسه و نقد

رحیم میردریکوندی / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

mirderikvandi@qabas.net

 orcid.org/0009-0006-9938-0390

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸

چکیده

مبانی هستی‌شناختی تأثیری مستقیم بر نگرش ما به پدیده‌های انسانی و تبیین و تحلیل کنش‌های انسانی دارد. هر کس مجموعه هستی را به گونه‌ای می‌بیند و بر اساس آن اهداف و مسیرهای زندگی خود را ترسیم می‌کند. هدف اصلی این مقاله شناسایی مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی اسلامی و مقایسه آن با مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی معاصر است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی است. نتایج نشان می‌دهد که مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی اسلامی دارای چهار مبنای کلی است که در مقایسه با روان‌شناسی معاصر، از اتقان، استحکام و منطق محکم‌تری برخوردار است. این چهار مبنا عبارتند از: همسانی هستی با واقعیت، تکثر و تنوع سطوح هستی، هدفمندی جهان هستی، و قانونمندی جهان هستی.

کلیدواژه‌ها: مبانی هستی‌شناختی، روان‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی معاصر، مقایسه و نقد.

«هستی‌شناسی» (ontology) به معنای شناخت هستی است (آکسفورد، ۲۰۰۹). در اصطلاح، «هستی‌شناسی» شاخه‌ای از فلسفه است که به مطالعه چپستی وجود می‌پردازد. این اصطلاح اولین بار توسط *ولف* وارد علم روان‌شناسی شد (کرسینی، ۱۹۹۹، ص ۶۶۶).

مرد از «مبانی» اندیشه‌های بنیادین اندیشمند درباره موضوعی است که به آن معتقد است و در چارچوب آن به اظهارنظر می‌پردازد. منظور از «مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی اسلامی» نیز اندیشه‌های بنیادینی است که از منظر دین اسلام درباره عالم هستی پذیرفته شده و روان‌شناس آن اندیشه‌ها را به‌مثابه اندیشه‌های درست قبول کرده است و روان‌شناسی را بر آن مبانی پایه‌گذاری می‌کند.

این به آن علت است که علم‌ورزی و کشفیات دانشمندان، از جمله روان‌شناسان بر تنه این اندیشه‌های پایه می‌روید. *جوسایا مورس* (Josiah Morse) یکی از دست‌اندرکاران مکتب «رفتارگرایی» درباره شکل‌گیری این مکتب می‌نویسد: «رفتارگرایی» جوانه طبیعی هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی مادی‌گرا و الهیات الحادی است (ولف، ۱۹۹۲، ص ۱۵۹).

فهم اندیشمند نسبت به هستی تأثیری مستقیم بر چگونگی تولید و تبیین علوم انسانی، از جمله روان‌شناسی دارد. انسان‌ها عمدتاً با استفاده از داده‌های عقلانی، وحیانی و تجربی خود، جهان هستی را تفسیر می‌کنند. بر همین اساس، فهم‌های متعددی نسبت به ماهیت، چرایی و غایت هستی وجود دارد، هرچند تعدد آنها به معنای مطابق حق و واقع بودن آنها نیست. بنابراین اگر روان‌شناسی با پذیرش مبانی هستی‌شناختی توحیدی به ابعاد نفس و کنش‌های آن، از جمله رفتار می‌پردازد، یافته‌هایی را از روان‌شناختی عرضه می‌کند که با نقطه نظرات دانشمند مادی‌گرا می‌تواند کاملاً متفاوت باشد.

برای مثال، فروید که یک مادی‌گراست، همانند دیگر تکامل‌گرایان در فرهنگ، علم را بالاترین مرحله رشد می‌داند و دین و دینداری را به صراحت، پنداری اعلام می‌کند که آدمی در سیر تحول خود از آن دست برخواهد داشت (فروید، ۱۹۶۱). او ادعا می‌کند که علم در مقابل دین، تنها ابزاری است که به کمک آن آدمی می‌تواند واقعیت را بشناسد.

یکی از کسانی که با این فرض مخالفت کرد، *اسکار فیستر* (۱۹۲۸) دوست فروید بود. فیستر ادعا می‌کند که دین منبع چشمگیرترین پیشرفت‌های اخلاقی و سرچشمه برترین هنرها و شریف‌ترین آرزوهاست. وی می‌گوید: اعتقاد به اینکه علم توسعه زندگی دینی را غیرضروری می‌سازد، پنداری بیش نیست (ولف، ۱۹۹۲، ص ۳۷۵).

ویلیام جیمز نیز که در مقابل فروید جهان هستی را به صراحت چندسطحی می‌داند، دینداری انسان را امری ضروری و مفید می‌شمارد. به باور جیمز، جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، ظاهری دارد که به کمک حواس

درک می‌شود. ادیان علاوه بر اینکه آدمی را با اشکال عبادت و هدایت آشنا می‌کنند، او را با حقیقتی متعالی در ورای این امور ظاهری آشنا می‌سازند که هیچ شباهتی با این ظواهر ندارد. آن جهان تدبیر برتری است که این جهان را اداره می‌کند و اعمال ما را در این جهان تحت تأثیر قرار می‌دهد (جیمز، ۱۹۹۴، ص ۵۲۸-۵۲۹).

چنان که مشاهده می‌شود، دو اندیشمند مانند فروید و جیمز در یک زمینه علمی - از آنجاکه مبانی هستی‌شناختی آن دو با همدیگر متفاوت است - به شدت در یافته‌های علمی خود درباره رفتار واحد با همدیگر تفاوت دارند. حال اگر روان‌شناسی مبانی هستی‌شناسی را از منظر دین اسلام پذیرفته باشد، منطقی به نظر می‌رسد که در بسیاری از یافته‌ها با روان‌شناسان مادی و الحادی تفاوت داشته باشد. این به معنای نسبی بودن شناخت از دیدگاه اندیشمندان مسلمان نیست. تفاوت دیدگاه اندیشمندان واقع‌گرای (رنالیست) مسلمان با دیدگاه نسبی‌گرایان این است که آنها حقیقت را واحد می‌دانند و افراد ممکن است به آن حقیقت دست یافته و به آن معتقد باشند، یا عقایدشان مبنای منطقی نداشته باشد. در هر دو صورت، مبانی پذیرفته‌شده در دیدگاه‌ها تأثیر می‌گذارد.

مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی اسلامی

مبانی هستی‌شناختی از نگاه روان‌شناسی اسلامی عبارتند از: ۱. همسانی هستی با واقعیت؛ ۲. تکثر و تنوع سطوح هستی؛ ۳. هدفمندی جهان هستی؛ ۴. قانونمندی جهان هستی.

۱. همسانی هستی با واقعیت

از نگاه فلسفه اسلامی، مفهوم «هستی» بدیهی است؛ زیرا مفهومی روشن‌تر از آن در ذهن آدمی وجود ندارد که به کمک آن بخواهد هستی را شرح دهد. این مفهوم کلی را ذهن از همه موجودات انتزاع می‌کند و بر تک‌تک واقعیت‌های عینی، ذهنی و اعتباری حمل می‌کند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۶).

مفهوم «هست» وقتی در ذهن شکل می‌گیرد، وسیله‌ای است که همواره از واقعیتی در ورای خود حکایت می‌کند. پس آدمی وقتی هست‌ها را ادراک می‌کند با واقعیت‌هایی ورای ذهن خود ارتباط دارد. این برخلاف نظر کسانی است که واقعیت را به‌طور کلی تابع ادراک انسان می‌دانستند. نگاه اول رویکردی واقع‌گرایانه به جهان خارج دارد. «رنالیسم» یا همان واقع‌گرایی برای اشیای خارج از ذهن، واقعیت قائل است و وجود آنها را مستقل از ذهن انسان می‌داند. طرفداران این مکتب اشیا را آنچنان که هستند، قبول دارند و از تعبیر و تفسیرهای جهان خارج مطابق تجربه‌های شخصی خودداری می‌کنند (حبیبی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

از نگاه فلاسفه اسلامی مفهوم «هست» وقتی بر هر موضوعی حمل شود به معنای آن است که آن موضوع در ظرف و جایگاه خود تحقق واقعی دارد. انسان نیز به‌مثابه بخشی از هستی، هریک از این مفاهیم بر او حمل شود به این معناست که انسان در ورای ذهن گوینده، تحقق عینی دارد و بر بدن و روان او قواعد ویژه و غیرقابل‌تغییری حاکم است.

آیت‌الله مصباح یزدی می‌گوید:

به هر حال، انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیست‌ها و شک‌گرایان و ایده‌آلیست‌ها آلوده نشده باشد، نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورت‌ها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می‌پذیرد، بلکه به وجود انسان‌های دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۹۷).

بر این مبنا، روان‌شناسی اسلامی بر واقع‌گرایی پایه‌گذاری می‌شود، به این معنی که:

۱. نفس و ابعاد آن که موضوع روان‌شناسی اسلامی است، امری واقعی در ورای ذهن محقق و روان‌شناس است.
 ۲. بر نفس و ابعاد آن قواعد ثابت و غیرقابل تغییر حاکم است.
 ۳. روان‌شناسی در علم‌ورزی خود همواره می‌کوشد همین قواعد را همان‌گونه که هست، کشف کند.
- منشأ اعتقاد به اصل «واقعیت عینی» و تحقق امور در ورای ذهن انسان، علم حضوری به واقعیت‌های وجدانی است که هر کدام از ما در خود می‌یابیم. اعتقاد انسان به واقعیت عینی از یک استدلال ارتكازی سرچشمه می‌گیرد و - درواقع - از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام «فطریات» نیز نامیده می‌شود (همان، ص ۲۶۶).
- از آیات قرآن می‌توان به واقعی بودن و تحقق جهان هستی در ورای ذهن آدمی پی برد. این آیات چند دسته‌اند:

اولین دسته آیاتی از قرآن است که انسان را به‌عنوان موجود مکلف مخاطب قرار می‌دهد، به او امر و نهی می‌کند و او را از واقعیت‌های مربوط به خودش آگاه می‌سازد. این آیات علاوه بر تأیید وجود آنچه انسان پیرامون خود ادراک می‌نماید، تفصیلی را ذکر می‌کند که آدمی راهی برای ادراک آن ندارد.

برای نمونه می‌فرماید: «او خدایی است که همه آنچه را در زمین وجود دارد، برای شما آفرید، سپس به آسمان پرداخت و آنها را به صورت هفت آسمان مرتب ساخت و او به هر چیزی آگاه است» (بقره: ۲۹).

در جای دیگر می‌فرماید: «خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند آنها را. فرمان او در میان آنها پیوسته فرود می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و اینکه علم او به همه چیز احاطه دارد» (طلاق: ۱۲).

در کنار این آیات که جهان فیزیکی را به‌عنوان محل حیات مادی انسان تثبیت می‌کند، بر عالمی دیگر اصرار می‌ورزد که با حواس ظاهر قابل درک نیست و آدمی باید با نشانه‌های خالق به آن پی ببرد و به آن ایمان بیاورد. از آن به «عالم غیب» یاد می‌کند.

برای مثال، آیات سوره «بقره» اولین ویژگی متقین را «ایمان به غیب» ذکر می‌کند و می‌فرماید: «آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد و مایه هدایت پرهیزگاران است. آنها کسانی هستند که به غیب ایمان می‌آورند» (بقره: ۵-۲).

برخی آیات نیز به صراحت عالم هستی را به «عالم شهادت» که با حس قابل درک است و «عالم غیب» که قابل درک حسی نیست، تقسیم می‌کند. برای مثال در آیه ۸ سورة «جمعه» می‌خوانیم: «بگو مرگی که از آن فرار می‌کنید قطعاً به سراغ شما می‌آید، سپس به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانده می‌شوید، آنگاه شما را از آنچه انجام می‌دادید خبر می‌دهد».

دسته دوم آیاتی هستند که دلالت می‌کنند بر اینکه خداوند آسمان‌ها و زمین را قبل از حضور انسان بر روی کره زمین خلق کرده و انسان را برای هدفی ویژه روی زمین قرار داده است؛ از جمله آیه «خلافت» (بقره: ۳۰) که می‌فرماید: «(به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند: پروردگارا! آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگری قبل از آدم وجود داشتند که به فساد و خونریزی آلوده شدند، در حالی که هدف از آفرینش این انسان عبادت است.) ما تسبیح و تحمید تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید».

آیاتی مانند این، دلالت می‌کنند بر اینکه واقعیت‌های مادی و غیرمادی تابع علل و عوامل خود هستند و ارتباطی به بود یا نبود انسان یا ذهنیت انسان نسبت به آن ندارند.

دسته سوم آیاتی هستند که بر حق، به‌مثابه امری مستقل از ذهن انسان تأکید می‌کنند و دلالت دارند که انسان هر باوری پیدا کند، حق امری ثابت و تغییرناپذیر است. خداوند می‌فرماید: «و بیشتر آنها جز از گمان پیروی نمی‌کنند. گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد» (یونس: ۳۶). از همین آیه که لحن توبیخی دارد و آیات دیگر، به دست می‌آید آدمی این ظرفیت را دارد که به علم مطابق با واقع که از آن به «یقین» یاد شده است، دسترسی پیدا کند.

از بررسی نظرات روان‌شناسان و نحوه تعامل آنان با جهان، به دست می‌آید که همه - دست‌کم - وجود جهان فیزیکی را در ورای ذهن انسان پذیرفته‌اند. همچنین با این نیز موافقت می‌کند که بر این جهان فیزیکی قوانینی حاکم است که اندیشمند می‌تواند این قوانین را کشف کند. در میان روان‌شناسان فرد شناخته‌شده‌ای نیست که بتوان او را به معنایی که کشیش و فیلسوف ایرلندی جرج بارکلی (George Barkely) می‌گفت، منکر جهان فیزیکی دانست؛ زیرا مطلب اصلی فلسفه بارکلی این است که وجود اشیا همان مدرک شدن آنها در ذهن انسان است و با انفکاک و استقلال از ادراک بشری وجود مطلق ندارند (بزرگمهر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۱۹).

در روان‌شناسی تنها برخی، از جمله روان‌شناسان شناختی - به طور خاص - روان‌شناسان گشتالت و انسان‌گرایان میان واقعیت و ادراک انسان تمایز قائل شده‌اند و گویی انسان فقط با مدرکات خویش سروکار دارد و راهی به واقع ندارد. گشتالتی‌ها بدون انکار وجود مستقل اشیا، بر این باورند که هر کس جهان فرضی خود را به

شیوه‌ای درک می‌کند که تشکیل یک الگوی معنادار بدهد و تعبیر و تفسیر او واقعیتی است که اعمالش بر آن اساس انجام می‌گیرد. انسان‌گرایان نیز چنان مشی کرده‌اند که گویی واقعیتی ورای ادراک و فهم انسان وجود ندارد و واقعیت همان نحوه ادراک انسان است (اشنایدر، ۲۰۱۵، ص ۲۳۷). این نگرش به رابطه انسان با واقعیت - هرچند واقعیت عینی را انکار نمی‌کند، ولی - لازمه‌اش نسبی‌گرایی است که در چارچوب فلسفه اسلامی مردود است.

۲. تکرر و تنوع سطوح هستی

مفاهیم بدیهی «وجود» و «هست» بر موضوعاتی مانند میز، ساختمان، آسمان، سفید و سیاه، غم و شادی، شیطان، ملائکه و خدا حمل می‌شوند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، این مفاهیم بر موجودات متنوعی حمل می‌شوند که همه در کنار هم مجموعه عالم هستی را تشکیل می‌دهند. در حمل این مفاهیم، تنها یک معنا اراده می‌شود که مراد از آن تحقق و واقعیت داشتن در ورای ذهن‌گوینده است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۸).

موجودات در یک تقسیم به «مادی»، «نفوس»، «مثالی» و «مجرد» تقسیم می‌شوند.

دسته اول موجودات مادی که همان موجودات بی‌جان هستند، شامل انواع موجودات امتدادپذیر، تقسیم‌پذیر و دارای بعد می‌شوند. این موجودات در هرم هستی‌شناسی اسلامی، پایین‌ترین سطح هستی را تشکیل می‌دهند (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۶).

دسته دوم نفوس‌اند که مطابق نظر معروف، شامل حیوانات و انسان می‌شوند؛ موجوداتی هستند متشکل از دو جوهر (ماده و نفس) که به‌گونه‌ای با همدیگر ارتباط دارند.

دسته سوم از موجودات جوهرهای مثالی هستند که برخی خصوصیات ماده (مانند شکل و بعد) را دارند، ولی سایر خصوصیات (مانند زمانمندی، مکانمندی و تقسیم‌پذیری) را ندارند. عالم مثال میان عالم فراتر (عقل) و فروتر (ماده) قرار دارد (همان، ص ۱۵).

دسته چهارم مجردات تام یا عقول هستند. در سلسله این هرم، موجودی مجرد، تمام بسیط، تمام عالم و تمام قادر قرار دارد که مراتب دیگر همه مخلوق او هستند و در الهیات اسلامی از آن به «خدا» یاد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۴).

از نگاه هستی‌شناسی اسلامی، انسان به‌مثابه یکی از مراتب هستی، دارای روابط ویژه‌ای با سایر مراتب هستی است. برخی از روابط مربوط به ابعاد و کنش‌های نفس اوست که با سایر مراتب هستی، به‌ویژه اعلا مرتبه وجود (یعنی خداوند متعال) کاملاً در ارتباط است. این روابط واقعی است که از شناخت آنها قواعد و سنت‌های الهی استنباط می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۵ق - ب، ص ۱۱۹-۱۲۲). وجود این مراتب و سطوح برای هستی، از آیات قرآن به روشنی به دست می‌آید.

بر وجود مرتبه اول که «عالم طبیعت» نامیده می‌شود، آیات زیادی، از جمله آیه ۱۰ سورة «لقمان» دلالت می‌کند: «خداوند آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آنها را ببینید، آفرید و در زمین کوه‌هایی افکند تا شما را نلرزاند و جایگاه شما آرام باشد و از هرگونه جنبنده‌ای روی آن منتشر ساخت و از آسمان آبی نازل کردیم و به وسیله آن در روی زمین انواع گوناگونی از جفت‌های گیاهان پرارزش رویاندیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳).

این آیه و مثل آن سخن از عالمی می‌گویند که از آسمان‌ها، زمین و موجودات قابل مشاهده در روی آنها - از جمله - انسان می‌گوید و نشان می‌دهد که عالم طبیعت براساس منابع اسلامی امری پذیرفته شده و بدون تردید است.

از جمله آیاتی که بر دو عالم دیگر یعنی عالم مثال و عالم مجرد تام دلالت می‌کنند، آیات ذیل هستند: حجر: ۲۱؛ نحل: ۹۶؛ قصص: ۸۸؛ الرحمن: ۲۶-۲۷ و رعد: ۸.

علامه طباطبائی در ذیل آیه ۲۱ سورة «حجر» می‌نویسد: این آیه با عمومیتی که دارد، دلالت می‌کند که همه موجودات این جهان نزد خداوند از وجودهایی گسترده و نامحدود برخوردارند (طباطبائی، ۱۴۱۵ق - ب، ص ۱۲۸-۱۳۰).

بر این مبنا، روان‌شناسی اسلامی از آن جهت که درصدد است ابعاد و کنش‌های نفس را بررسی کند و از سوی دیگر، نفس موجودی است که هم با عالم طبیعت، هم عالم مثال و هم عالم مجردات ارتباط دارد، تمام این روابط را به روش مناسب بررسی خواهد کرد. بنابراین در روان‌شناسی اسلامی از رابطه نفس با بدن، بدن با نفس، نفس با خودش، نفس با عالم مثال (یعنی برزخ و قیامت) و نفس با خدا بحث خواهد شد.

این برخلاف نظر همه روان‌شناسانی است که جهان را منحصر به عالم ماده می‌دانند و انسان را نیز موجودی صرفاً مادی می‌شمرند که قوانین طبیعت بر او نیز حاکم است، به‌ویژه روان‌شناسان زیستی که می‌کوشند همه ویژگی‌های انسان - از جمله هشیاری و خودآگاهی او - را در قالب پدیده‌های زیستی - شیمیایی مغز تبیین کنند. جیمز کالات در این زمینه می‌گوید:

تجربه‌های ما افراد انسان چنان متفاوت از فعالیت‌های فیزیکی مغز به نظر می‌رسد که بیشتر افراد مسلم دانسته‌اند روان و مغز دو امر متفاوت هستند، در حالی که چنین نیست و امروزه همه فلاسفه و دانشمندان عصب‌شناس دوگانه‌گرایی را رد می‌کنند (کالات، ۲۰۰۹، ص ۵).

اظهار نظر کالات علاوه بر اینکه در نسبتی که به فلاسفه و دانشمندان عصب‌شناس داده، درست نیست، علّیت را نیز به امور مادی محدود می‌کند که از نگاه بسیاری از اندیشمندان، نگاهی سطحی به عالم هستی است؛ زیرا: اولاً، فلاسفه اسلامی همه دوگانه‌گرا هستند. از میان عصب - زیست‌شناسان نیز افراد شاخصی مانند چارلز شرینگتون (Charls Sherrington)، جان اکلس (John C. Eccles)، ویلدر پن‌فیلد (Wilder Penfield)، ریموند مودی (Raymond Moody) و آندرو نیوبرگ (and Andrew Newberg) در زمره دوگانه‌گرایان هستند.

ثانیاً، محدودسازی علت به علت مادی، برخاسته از برداشت حس پایه‌ای است که ابتدایی‌ترین دانش انسانی به شمار می‌رود. قرآن کریم در آیات ۵-۷ سوره «روم» درباره چنین افرادی می‌فرماید: «به سبب یاری خداوند و او هر که را بخواهد یاری می‌دهد و او صاحب قدرت و رحیم است! این وعده‌ای است که خدا کرده و خداوند هرگز از وعده‌اش تخلف نمی‌کند، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. آنان فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت غافلند».

۳. هدفمندی جهان هستی

مراد از «هدف» آن قصدی است که فاعل کار برای کار خود در نظر می‌گیرد. هر کار اختیاری نوعی هدف از پیش تعیین شده دارد. حتی افعالی که به ظاهر بی‌هدف قلمداد می‌شوند، با کمی دقت معلوم می‌شود که بی‌هدف نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۵۴).

مراد از «هدفمندی» در اینجا هدف حکیمانه است. پس وقتی می‌گوییم: جهان هستی هدفمند است یعنی: سطوح گوناگون هستی، اعم از سطح طبیعی و مادی، تا عالم مثال و عالم مجردات هدف‌هایی حکیمانه دارند. در مقابل هدفمندی، یکی فقدان هدف قرار دارد؛ به این معنی که تمام هستی یا برخی سطوح آن هیچ هدفی به همراه نداشته باشد. دیگر اینکه هستی هدفی حکیمانه نداشته باشد.

دین اسلام هر دو دسته بی‌هدفی را در ارتباط با جهان هستی رد می‌کند. قرآن در فقدان هدف و نبود هیچ هدفی از کلمه «باطل» استفاده کرده است. در آیه ۱۹۱ سوره «آل عمران» آمده است: «همان‌ها که در حال ایستاده و نشسته و در حالی که که بر پهلو خوابیده‌اند، خدا را یاد می‌کنند و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین به تفکر می‌پردازند و می‌گویند: پروردگار! اینها را باطل نیافریده‌ای. منزهی تو! ما را از عذاب آتش نگاه دار».

در آیه ۲۷ سوره «ص» نیز می‌فرماید: «ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنهاست باطل نیافریدیم. این گمان کافران است. وای بر کافران از آتش (دوزخ)!»

«فقدان هدف» به معنای برخوردار نبودن از هدف حکیمانه نیز توسط آیاتی که وقوع «لعب» و «لهو» از ناحیه خداوند را انکار می‌کند، رد شده است. در آیات ۱۶-۱۸ سوره «انبیاء» آمده است: «ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آنهاست از روی بازی نیافریدیم. (به فرض محال) اگر می‌خواستیم سرگرمی انتخاب کنیم، چیزی متناسب خود انتخاب می‌کردیم! بلکه ما حق را بر سر باطل می‌کوبیم تا آن را هلاک سازد و این‌گونه، باطل محو و نابود می‌شود. اما وای بر شما از توصیفی که (درباره خدا و هدف آفرینش) می‌کنید!»

از این آیات قرآن و دیگر منابع اسلامی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۳۵۹) به دست می‌آید که خداوند عالم هستی را بیهوده و برای سرگرمی به وجود نیاورده، بلکه هدفی ویژه در خلقت همه موجودات لحاظ شده است که همه آنها در راستای آن حرکت می‌کنند.

حال سؤال این است که هدف خلقت چیست؟ و لازمه روان‌شناختی این هدفمندی چیست؟ برای توضیح مطلب در آغاز، مراد از «هدفمندی» را نسبت به فعل خداوند و دیگر فاعل‌های مختار شرح می‌دهیم:

الف. هدف فعل اختیاری در ارتباط با فاعل مختار

فاعل‌های مختار نسبت به فعلی که از آنها صادر می‌شود بر دو قسم هستند:

الف) فاعل مختار محدود و دارای قوه و استعداد؛ این فاعلی است که در ذات خود ناقص است و هر فعلی را به انجام می‌رساند، به‌گونه‌ای که او را به سمت شکوفا شدن سیر می‌دهد. این‌گونه فاعل‌ها که انسان یکی از آنهاست، همواره برای فعلی که از آنها صادر می‌شود، علاوه بر هدفی که برای فعل خود در نظر می‌گیرند، هدف فاعلی (مانند خوشحال شدن، سرگرم شدن، شهرت یافتن و غیر آن) نیز دارند.

ب) فاعل مختار دارای کمال مطلق؛ این فاعل برخلاف فاعل دسته اول، فعلش از کمال تمام‌عیار او سر می‌زند و او به فعل خود نیاز ندارد. تمام قصد او سامان‌یابی و به نهایت رسیدن آن فعل است. همه افعال او فروغ کمال او هستند.

ب. هدف خلقت انسان

قرآن در برخی آیات، هدف خلقت انسان را به‌مثابه فعل خداوند، «خلافت» و جانشینی خود بر روی زمین (بقره: ۳۰) و «امانتداری الهی» معرفی می‌کند (احزاب: ۷۲). در جای دیگر می‌فرماید: «و او کسی است که شما را جانشین خود در زمین ساخت و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد تا شما را به وسیله آنچه در اختیارتان قرار داده است، بیازماید...» (انعام: ۱۶۵).

این آیه ضمن آنکه مقام بلند انسان را در جهان هستی بیان می‌کند، به این نکته نیز اشاره دارد که انسان با اختیار و انتخاب خود به چنین جایگاهی دست می‌یابد. عبادت کردن که ابزار رسیدن به چنین مقصدی است، در سوره «ذاریات»، به‌مثابه هدف آفرینش انسان تلقی شده (ذاریات: ۵۶) و هدف نهایی رسیدن به تمام ظرفیت انسان، یعنی شکوفاسازی ظرفیت خلیفه‌اللهی برای نمایش اسما و صفات الهی است (بقره: ۳۰).

خلیفه‌اللهی و مظهریت یافتن برای اسما و صفات الهی جایگاه انسان بر روی کره زمین است. ولی تمام این زندگی دنیا نمودی بسیار ناقص (غافر: ۳۹) از زندگی واقعی اوست که ویژه آخرت است (عنکبوت: ۶۴). کمال نهایی انسان به صورت سعادت اخروی و ورود به بهشت (آل عمران: ۱۸۵) و رضوان الهی (توبه: ۷۲) برایش تجلی می‌یابد که سعادت غیرقابل تصور و آمیخته با لذت‌هایی وصف‌ناپذیر است.

از هدفمندی فاعلی و فعلی در خلقت انسان و مختار بودن او در تأمین جایگاه خود در دنیا و آخرت، به دست می‌آید که اولاً، زندگی انسان دارای دو مرحله است: یکی مرحله حیات بر روی زمین که از آن به «زندگی دنیا» تعبیر می‌شود، و دیگری «حیات آخرت» که دوره برزخ را هم دربر می‌گیرد.

روان‌شناسان زندگی را به زندگی دنیا منحصر کرده و خود زندگی دنیا و لذت‌های آن را هدف از حیات و زنده ماندن روی کره زمین تلقی نموده‌اند. آنها با این رویکرد، انسان بهنجار و نابهنجار و بیماری و سلامت را تعریف کرده‌اند. سه ملاک عمده (همرنگی با هنجارها، تجربه رنج و درد درونی و ناتوانی، و بدکاری) را برای بهنجار و نابهنجار ذکر کرده‌اند (تیموتی، ۲۰۰۵، ص ۱۱۶).

دین اسلام ضمن تأیید این ملاک‌ها (جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۱۹۹) که برای ملاک بهنجاری و نابهنجاری در زندگی دنیوی از آنها استفاده می‌شود و مردم به کمک آنها فرد عادی را از غیرعادی تشخیص می‌دهند، اصل چنین رویکردی به زندگی دنیوی را نابهنجار و خروج از طریق مستقیم می‌داند. در آیات ۲۹ و ۳۰ سوره «نجم» می‌خوانیم: «حال که چنین است، از کسی که از یاد ما روی می‌گرداند و جز زندگی مادی دنیا را طلب نمی‌کند، اعراض کن! این آخرین میزان علم آنهاست. پروردگار تو کسانی را که از راه او گمراه شده‌اند بهتر می‌شناسد و هدایت‌یافتگان را از همه بهتر می‌شناسد».

بنابراین اولین ملاک برای سلامت انسان در کنار ملاک‌های سلامت دنیوی، حرکت اختیاری او در راستای هدفی است که خداوند در وجود او نهاده که همان حداقل نصاب توحید است؛ یعنی: توحید در پرستش و الوهیت (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۵۴).

علاوه بر این، هدف فعلی انسان حرکت اختیاری او به سمت خالق خویش است؛ به این معنی که او سرانجام به سوی خدا بازمی‌گردد (روم: ۱۱). او در انتخاب‌های خود، دو نوع گزینش می‌تواند داشته باشد (انسان: ۳):

الف) انتخاب‌هایی که برای خالق و سازنده مطلوبیت ندارد و در قرآن از آن به «اتباع هوی» (نساء: ۱۳۵؛ بلد: ۱۹ و ۲۰)، «کفر» و «باطل» (محمد: ۳) یاد شده است. این تحول، حرکت اختیاری و خودشکوفاسازی دائم را می‌توان «خودشکوفاسازی خودمحور» نامید که همان خودکامل‌گردانی برای ساماندهی هرچه بهتر زندگی فردی و اجتماعی بریده از خداست. از این زندگی در قرآن به «حیات دنیا» تعبیر شده و کمترین چیزی است که آدمی می‌تواند به آن دست یابد و - درواقع - خودتخریبی است و از آن به «هلاکت نفس» یاد شده است (بقره: ۱۹۵).

روان‌شناسان، به‌ویژه روان‌شناسان انسان‌گرا این نوع خودشکوفایی را مطلوب انسان دانسته و آن را هدف نهایی انسان برشمرده‌اند (رابرت، ۲۰۰۹، ص ۱۸۷).

ب) انتخاب‌هایی که برای خالق و سازنده مطلوبیت دارد و هدف فعلی انسان انتخاب این نوع افعال است که از او وجودی خاص می‌سازد که همان خودشکوفایی حقیقی برای انسان است که می‌توان آن را «خودشکوفایی خدامحور» نامید. این خودشکوفایی است که انسان برای آن آفریده شده است (ذاریات: ۵۶). زمین و آسمان‌ها در سیطره انسان قرار گرفته‌اند (بقره: ۲۹) و به خودش نیز قدرت داده شده است تا در مسیر این نوع خودشکوفایی حرکت کند.

روان‌شناسی اسلامی ضمن اینکه به خودشکوفایی نوع اول که زمینه‌ساز خودشکوفایی نوع دوم است، اهمیت می‌دهد و به بررسی ابعاد آن می‌پردازد، اساس خودشکوفایی انسان را «خودشکوفایی خدامحور» می‌داند که در این دنیا به سوی حیات طیبه (نحل: ۹۷) به پیش می‌رود و در آخرت به همراه رضوان الهی است (آل عمران: ۱۵).

۴. قانونمندی جهان هستی

«قانون» در لغت، به معنای «اصل» و «قاعده»، و مراد از آن امری کلی است که بر همه جزئیاتش منطبق گردد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۳۴۱).

«قانون» در اصطلاح به دو معنا به کار می‌رود:

الف) قراردادهای اجتماعی که ماهیت وضعی دارند و به شکل قوانین بین‌فردی، خانوادگی و اجتماعی بروز می‌کنند.

ب) قانون حقیقی یا تکوینی که حکایت از ارتباط نفس‌الامری می‌کند. قوانینی از قبیل اینکه «آب بر اثر حرارت به جوش می‌آید» و «از ترکیب اکسیژن و هیدروژن، آب ایجاد می‌شود» از دسته قوانین تکوینی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸-۱۲۹).

در اینجا، مراد از «قانون» روابط واقعی و مستمری است که میان لایه‌های متنوع هستی، فارغ از دریافت مدرک وجود دارد. عالم هستی و لایه‌های گوناگون آن در چارچوب همین قوانین جریان دارند و در چارچوب آن فعالیت می‌کنند. این قوانین در عرصه جامعه و افراد تشکیل‌دهنده آن براساس منابع اسلامی «سنت الهی» نامیده شده‌اند.

براساس منابع اسلامی، به‌ویژه قرآن، بر عالم هستی قوانینی حاکم است و تمام فعل و انفعالات در چارچوب این قوانین خاص که جلوه‌های کمال وجود مطلق و هستی‌بخش عالم هستند، رخ می‌نمایند. قرآن می‌فرماید: «شب نیز برای آنها نشانه‌ای است از عظمت خدا. ما روز را از آن برمی‌گیریم؛ ناگهان تاریکی آنان را فرامی‌گیرد! و خورشید نیز برای آنها آیتی است که پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است. این تقدیر خداوند قادر و داناست. و برای ماه منزلگاه‌هایی قرار دادیم و هنگامی که این منازل را طی کرد سرانجام به صورت شاخه کهنه قوسی‌شکل و زردرنگ خرما درمی‌آید. نه خورشید را سزاست که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی می‌گیرد و هرکدام در مسیر خود شناورند» (یس: ۳۷-۴۰).

در مقابل قانونمندی، وقوع رویدادهای طبیعی و غیرطبیعی بدون ضابطه است که به تحقق معلول بدون علت بازمی‌گردد. از منظر فلسفه و دیگر منابع اسلامی، چنین فهمی نسبت به روابط عالم هستی که به آن «تصادف» گفته می‌شود، به شدت انکار شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹-۱۴۵).

مهم‌ترین قوانین عالم هستی عبارتند از: قانون «علیت» و قانون «سنخیت». در ادامه هر کدام از این دو قانون به اختصار شرح داده می‌شوند:

الف. قانون علیت

«علیت» (causality) به معنای ارتباط میان دو عنصر است که یکی از آن دو دیگری را به وجود می‌آورد یا بر آن اثر می‌گذارد. در نظریه پیازه ادراک روابط علی نقطه‌ای بسیار اساسی در رشد هوش به شمار می‌رود. روابطی که کودکان در آغاز جذب آن می‌شوند، روابطی هستند که خود در آنها به‌عنوان علت عمل می‌کنند.

در پنج ماهگی، کودکان ادراکی پدیدارگرایانه و سحرآمیز از علیت دارند. آنان روابط مترتب بر همدیگر میان عمل خود و رویدادهایی را که اطرافشان رخ می‌دهد، درک می‌کنند و رویداد دوم را به اولی نسبت می‌دهند. بعد از تمرکززدایی طولانی و فرایند عینی‌سازی برای کودک دوساله، مفهومی روشن از علیت شکل می‌گیرد (الیور، ۲۰۰۴، ص ۸۸).

«علیت» یکی از مسائل اصلی متافیزیک است. «علیت» عبارت از رابطه میان دو رویداد است که زمانی برقرار می‌شود که هرگاه یکی از آن دو واقع می‌شود، دیگری را به وجود می‌آورد یا دیگری را به دنبال دارد یا آن را تعیین می‌کند یا ضروری می‌سازد (سیمون، ۲۰۰۵، ص ۵۷).

بنابراین «علیت» در فلسفه به دو معنی به کار می‌رود:

الف) موجودی که تحقق و پدیدایی موجود دیگر بر آن متوقف است؛ بدین معنی که تا موجود اول حاصل نشود موجود دوم پدیدار نمی‌شود، هرچند موجود اول برای تحقق موجود دوم به‌تنهایی کافی نباشد. ب) موجودی که به خودی خود برای تحقق موجود ثانی کفایت می‌کند.

قسم اول را «علت ناقصه» و قسم دوم را «علت تامه» می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹). اصل «علیت» مفادش آن است که اگر در جایی معلول تحقق یابد، علت آن محقق است و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت به وجود آمده باشد (همان، ص ۲۷).

اصل «علیت» از بنیادی‌ترین مبانی هستی‌شناختی در منابع اسلامی است. مطابق این اصل و مبنای «تنوع لایه‌های هستی»، موجودات جهان هستی به دو دسته «علت» و «معلول» تقسیم می‌شوند. برخی از آنها فقط علت هستند و خود، معلول چیزی نیستند. این قسم وجود به عالی‌ترین مرتبه وجود اختصاص دارد که همان خداوند منان است.

برخی دیگر معلول هستند و برای چیزی علیت فاعلی ندارند که پایین‌ترین مرتبه موجودات یا جمادات به شمار می‌روند. برخی دیگر از یک حیث علت هستند و از حیث دیگر معلول؛ مانند موجودات زنده که نسبت به افعال خود علت هستند و نسبت به علت برتر، یعنی عالم مثال و مجردات، معلول (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۶-۱۷۷).

پس علیّت براساس منابع اسلامی، تأثیر و تأثر واقعی است و غیر از همراهی و ترتب عوامل بر همدیگر است (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵).

در مقابل، هیوم «علیّت» را به توالی و تعاقب میان دو پدیده تفسیر می‌کرد. او ادراک علیت را ناشی از نوعی عادت ذهنی می‌دانست که از راه مشاهده توالی و تعاقب مکرر میان دو پدیده حاصل شده است. به اعتقاد پیروان هیوم، این نادرست است که فرض کنیم رفتار قانونمند از چیزی ناشی شده است، بلکه قانونمندی چیزی غیر از ترتب و تعاقب نیست (چالمرز، ۱۹۹۹، ص ۲۱۴).

این تفسیر در چارچوب فلسفه اسلامی نادرست است و چنان‌که از پیّازه ذکر کردیم، اولاً، مفهوم «علیّت» غیر از «ترتّب» است و ما به وضوح دو مفهوم متفاوت را درک می‌کنیم، ثانیاً، در بسیاری از موارد به‌روشنی ترتب و تعاقب را درمی‌یابیم، ولی علیّتی در آنجا وجود ندارد؛ مانند تعاقب شب بر روز، یا همراهی نور و گرما در لامپی که از روشنایی و چه‌بسا گرمای آن استفاده می‌کنیم (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵ و ۲۹۶).

در یک تقسیم، علت را به «مادی» و «فاعلی» تقسیم کرده‌اند. علت‌های «مادی» علت‌هایی هستند که به صورت منشأ جنبش و حرکت بروز پیدا می‌کنند و هیچ‌گونه ایجادگری ندارند. همه فعالیت‌های مواد را که ما مشاهده می‌کنیم و از خواص آنها برای ساماندهی زندگی خود استفاده می‌نماییم، از همین دست هستند. ارتباط میان این دسته از فاعل‌ها به صورت مکانیکی رخ می‌دهد و هیچ‌گونه ادراکی در درون آنها محقق نمی‌شود. مراد از «علت فاعلی» عاملی است که معلول از آن پدید می‌آید؛ مانند کسی که حرکت را در دست به وجود می‌آورد.

لازم به ذکر است که علت فاعلی دو اصطلاح دارد: یکی علت فاعلی در طبیعات که به نام «علت نفسانی» شناخته می‌شود و منظور از آن منشأ حرکت و دگرگونی‌های اجسام است. دیگری فاعل الهی است که مراد از آن موجودی است که معلول را به وجود می‌آورد و به آن هستی می‌بخشد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می‌شود.

فاعل‌های نفسانی همان فاعل‌هایی هستند که از آنها به «موجود زنده» یاد می‌شود. این موجودات دارای دو جوهر هستند که به نحوی با هم آمیخته‌اند و به صورتی ویژه با هم ترکیب شده‌اند که در مبانی انسان‌شناختی از آنها بحث می‌شود. این دسته از فاعل‌ها که انسان در بالاترین مرتبه آنان قرار دارد، فعالیت اصیل مربوط به بعد غیرمادی آنهاست. بنابراین برای بررسی فاعلیت و نحوه تأثیر گذاری آنها باید شرایط تأثیرگذاری این فاعل و به طور کلی قوانین حاکم بر این نوع فاعل به صورت ویژه، نه مانند علت‌های مادی بررسی شود؛ از جمله اینکه نفس انسان خودکنشی دارد که از اختیار ذاتی، قدرت انتخاب و انتخابگری ذاتی او ناشی می‌شود.

فاعل‌های الهی فاعل‌هایی هستند که از لحاظ وجودی در مرتبه‌ای برتر از دو دسته فاعل دیگر قرار دارند و دو دسته فاعل دیگر را به وجود می‌آورند و به آنان هستی می‌بخشند. بنابراین انسان نیز که در زمره

موجودات طبیعی - ولی زنده - است، کمال و سعادتش وقتی حاصل می‌شود که در راستای خودشکوفایی مطلوبی حرکت کند که هماهنگ با کمال فاعل الهی است.

به همین سبب در روان‌شناسی اسلامی خودشکوفایی انسان در ارتباط با جهان پیرامون، خودش و همچنین عالم مجردات، به‌ویژه سرسلسله عالم مجردات (یعنی خداوند) بررسی می‌شود، نه صرفاً در ارتباط با خودش و عالم طبیعت که پست‌ترین مرتبه وجود است.

با توجه به اصل ضرورت یا «تلازم میان علت و معلول»، در روان‌شناسی به همه اجزا و شرایط علت و همچنین مراتب آن توجه می‌شود. اندیشمند در ضمن اینکه بی‌وقفه به دنبال کشف علل طبیعی رفتار است، میان فاعل دارای اختیار با علت طبیعی تفاوت قائل می‌شود. میان علت طولی و علة‌العلل نیز فرق می‌گذارد.

به عبارت دیگر، از منظر اسلامی برای تحقق فعل اختیاری سه دسته علت لازم است: الف) علل طبیعی؛ ب) اراده فاعل و خواست او؛ ج) علل فوق طبیعی که خواست خداوند است. برای صدور، پایش و پیش‌بینی رفتار انسان، همه این عوامل باید در نظر گرفته شوند. این معنی به صراحت در تعداد زیادی از آیات قرآن، از جمله آیه ۲۳-۲۴ سوره «کهف» آمده است: «و هرگز درباره کاری نگو: من فردا آن را انجام می‌دهم، مگر اینکه خدا بخواهد! و هرگاه فراموش کردی، (جبران کن) و پروردگارت را به خاطر بیاور و بگو: امیدوارم که پروردگارم مرا به راهی روشن‌تر از این هدایت کند».

حال این سؤال مطرح می‌شود که رابطه علیت میان علت و معلول چگونه است؟ با دقت در معنای تحقق بخشی و علیت به دست می‌آید که معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم «تعلق و ارتباط» از ذات آن انتزاع می‌شود و - به اصطلاح - وجود معلول اضافه اشراقیه وجود علت است. بدین‌رو، وجود به دو قسم «مستقل» و «ربطی» تقسیم می‌گردد و هر معلولی نسبت به علت ایجادکننده‌اش رابط و غیرمستقل است و هر علتی نسبت به معلولی که ایجاد می‌کند مستقل است، مگر اینکه خودش معلول موجود دیگر و نسبت به آن رابط و غیرمستقل باشد و «مستقل مطلق» علتی که معلول وجود دیگری نباشد و سایر وجودها همه از صدر تا ذیل پرتوی از وجود اویند (همان، ص ۳۹).

بنا بر آنچه گذشت:

الف) همه موجودات، از جمله انسان عین ربط به خداوند هستند و وجود و ویژگی‌های ذاتی و عرضی خود را از او پیوسته دریافت می‌کنند. به علت همین نیاز ذاتی انسان به علت هستی‌بخش خود است که نمی‌تواند از لحاظ روان‌شناختی بدون مأنوسی که به آن دل بندد، به حیات خود ادامه دهد. نمود انسانی آن فقر ذاتی، بی‌قراری دائم، جست‌وجوگری بی‌حد و حصر و سیری‌ناپذیری عاطفی و شناختی است. روی‌آوری انسان به واقعیت‌هایی به نام «اله» که در قالب خداپرستی و گاه بت‌پرستی، مال‌پرستی و خودپرستی نمودار شده، از همین فقر ذاتی برخاسته است.

از اینجا روشن می‌شود که اندیشه‌های الحادی درباره جهان هستی که برخی رویکردهای روان‌شناختی دارند، از جمله «روان‌تحلیل‌گری» (بلاک، ۲۰۰۶، ص ۲۳-۲۴) که افرادی مانند آلبرت ایس (ملانکی، ۲۰۰۹، ص ۱۱) داعیه‌دار آن بوده‌اند، توهماتی حس‌محور هستند که از بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین توهمات به حساب می‌آیند؛ زیرا دستگاه شناختی انسان با امور حسی به راه می‌افتد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۰۸) و زندگی دنیایی‌اش بر پایه واقعیت‌های حسی سامان می‌یابد. در نتیجه با حسیات به آرامش می‌رسد و حتی گمان می‌کند غیر از امور حسی چیزی وجود ندارد؛ چنان‌که مادی‌گرایی امروز گرفتار همین طرز فهم شده است (ملانکی، ۲۰۰۹، ص ۱۱).

ما در ارتباط با وجودهای برتر از عالم ماده نیز دچار همین حس‌زدگی می‌شویم و تا جایی پیش می‌رویم که با قاطعیت می‌گوییم: هستی دیگری غیر از امور فیزیکی وجود ندارد؛ زیرا تنها با امور محسوس انس داریم و با آنها زندگی را می‌گذرانیم. این مشکلی است که علم امروز، از جمله روان‌شناسی گرفتار آن شده است، تا جایی که اندیشمندان نام و نشان‌دار به انکار امور غیرحسی پرداخته‌اند.

ب) هستی‌بخشی امری هدفمند و مستمر است. برای معلول ممکن نیست حتی یک آن، از تحت اراده تکوینی علت هستی‌بخش خود خارج شود. بنابراین انسان با تمام ظرفیت‌های وجودی‌اش در جهت هدفی قرار دارد که برایش از ناحیه خالق در نظر گرفته شده است. از جمله این ظرفیت‌ها ظرفیت نحوه و میزان علم پیدا کردن عامل باشعور نسبت به فاعل هستی‌بخش خود است. این ظرفیت امری اعطایی است و در همان میزان - مثلاً انسان - می‌تواند به خداوند آگاهی بیابد. برای کشف چنین ظرفیتی نمی‌توان به برخی رویه‌ها (مانند «روان‌تحلیل‌گری») اعتماد کرد و اظهار داشت که خدا در زندگی انسان توهم است، بلکه به شیوه عقلی و وحیانی است که آدمی می‌تواند به ظرفیت‌های خود پی ببرد. بنابراین، نحوه رابطه انسان به‌منزله معلول با علت هستی‌بخش و بعکس، باید به کمک محور شناخت انسان، یعنی قوه عقل و وحی روشن گردد؛ زیرا تجربه و یافت حسی در این عرصه راهی ندارد.

ج) از جمله اختیاراتی که علت هستی‌بخش (یعنی خداوند) بر عهده انسان گذاشته، تصرف در خود، جهان طبیعت و به نحوی در عالم هستی است. این قدرت در طول قدرت خداوند - و نه عرض آن - قرار دارد. بنابراین علم انسان و فرازنشیب‌های آن، دخل تصرف‌های او و همچنین حرکت او در پهنه تاریخ، همه تحت اراده خداوند قرار دارند (انعام: ۱۸). پس در کنار همه عوامل درون انسانی و محیطی، عوامل فراطبیعی - به‌ویژه نقش علت برتر در زندگی انسان و آثار روان‌شناختی آن - در روان‌شناسی اسلامی بررسی می‌شود؛ امری که در روان‌شناسی کنونی نادیده گرفته شده، بلکه انکار گردیده است.

ب. قانون سنخیت

«سنخیت» به معنای «از یک سنخ بودن، و اصل همانندی داشتن» است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۱۵۴) در زبان انگلیسی برای «سنخیت» واژه «homogeneity» را به کار برده‌اند (لگنهاوزن، ۱۹۹۹، ص ۲۹۵). همین معنا

در سنخیت علت و معلول مدنظر است؛ بدین معنی که معلول چیزی است که همیشه با علت خویش دارای نوعی مناسبت است. علت نیز دارای یک نوع خصوصیت است که از جهت آن خصوصیت می‌تواند منشأ صدور معلول معین واقع شود؛ زیرا اگر علت دارای آن خصوصیت نباشد، لازم‌آش این خواهد بود که هر چیز در جهان بتواند منشأ صدور هر چیز دیگری واقع شود. اگر پذیرفته شود که هر چیز می‌تواند از چیز دیگری صادر شود، علاوه بر اینکه خلاف وجدان و ضرورت است، مستلزم اعتراف به وجود هرج و مرج و اختلال در نظام هستی است.

در قرآن نیز درباره نحوه صدور افعال انسان به این معنی و سنخیت اشاره شده است. در آیه ۸۴ از سوره «اسراء» می‌فرماید: «هر کس طبق روش (و خلق و خوی) خود عمل می‌کند و پروردگارتان کسانی را که راهشان نیکوتر است، بهتر می‌شناسد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۶۲).

در مراتب هستی، مراد از «سنخیت» آن است که در پایین‌ترین مراتب هستی که عالم طبیعت است، در میان بخش‌های آن (یعنی انواع جمادات و انواع انرژی مادی) سنخیت وجود دارد. واقعیت‌ها و رویدادهای موجود در این سطح هستی بر همدیگر اثر می‌گذارند. این نوع اثرگذاری از نوع علّیت هستی‌بخش نیست. در این سطح مراد از «سنخیت» شباهت و یکسانی در ماهیت است. سنخ این سطح از هستی با سنخ بالاتر از آن که به آن «موجودات زنده» اطلاق می‌شود، متفاوت است و از لحاظ جوهرهای تشکیل‌دهنده با همدیگر فرق دارند. به عبارت دیگر، این سطح هستی برای برخوردار شدن از حیات، لازم است سطح دیگر از هستی با ویژگی‌های خاص به این سطح افزوده شود تا چیزی از آن نمودار گردد که به آن «حیات» می‌گویند. بنابراین مواد طبیعی و بی‌جان صلاحیت آن را ندارند که به جوهری تبدیل شوند که بر آن موجود زنده صدق می‌کند. این برخلاف نگاه تکاملی به عالم طبیعت است که فکر می‌کند حیات از ترکیب خاصی از همین مواد حاصل می‌شود و طی دوران طولانی به موجودات ذی‌شعور، حتی انسان تبدیل می‌گردد.

براساس منابع اسلامی، حیات ویژه موجود زنده است که بر عالی‌ترین موجودات عالم طبیعت، یعنی جسم طبیعی دارای اندام به نحوی ضمیمه می‌شود، نه اینکه از درون خود آن ماده نشئت بگیرد. بر این اساس، سنخ موجود زنده، غیرموجود طبیعی است. بنابراین قوانینی هم که بر آن حاکم است، در مجموع، غیرقوانینی است که بر طبیعت بی‌جان حاکم است. پس در فعالیت‌های حیاتی، هرچند مواد طبیعی بسیار مهم هستند، ولی به‌عنوان مقتضی و سبب حیات در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان امور زمینه‌ساز و به بیان فلسفی به‌عنوان «علت اعدادی» قلمداد می‌گردند.

از این بیان روشن می‌شود که اگر روان‌شناسی زیستی مدعی باشد که «اگر ما فکر می‌کنیم و عمل می‌نماییم، تنها به خاطر سازوکارهای مغزی است که از آن تکامل یافته‌ایم؛ زیرا حیوانات قدیمی به کمک همین سازوکارها به حیات خود ادامه داده‌اند و بهتر از حیواناتی با سازوکارهای مغزی دیگر، تولید مثل کرده‌اند»، چنان‌که جمیز کالات

(کالات، ۲۰۱۶، ص ۵) اظهار می‌دارد، مطابق رویکرد اسلامی امری نادرست و ناشدنی است؛ زیرا میان فکر کردن و سازوکارهای مغزی سختیتی وجود ندارد.

به عبارت دیگر، سازوکار مغزی نمی‌تواند امری برتر از خود، یعنی فکر کردن را تولید کند. اما اگر مراد از «روان‌شناسی زیستی» بررسی نوع رابطه نفس با بدن باشد و بررسی اینکه در هنگام فکر کردن - که کار نفس است - چه اتفاق‌هایی در مغز می‌افتد یا فعالیت‌های روانی با فعالیت‌های مغزی نخاعی چه همبستگی‌ها یا همبسته‌هایی در مغز دارند، درست است.

بحث و نتیجه‌گیری

مراد از «مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی» اندیشه‌های پایه و کلی است که روان‌شناسان درباره عالم هستی پذیرفته و دانش خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند. عمده روان‌شناسان جهان هستی را واقعیتی مستقل از سازمان ادراکی انسان در نظر گرفته‌اند، هرچند برخی روان‌شناسان (مانند جرج کلی) به سبب دیدگاه خاصی که درباره سازمان شناختی انسان داشته‌اند دستیابی انسان به واقعیت محض و مطلق را ناممکن دانسته‌اند.

روان‌شناسان معمولاً عالم هستی را یک سطحی دانسته و آن را به عالم ماده محدود کرده‌اند و در نتیجه انسان را به مثابه موجودی مادی بررسی نموده‌اند. البته برخی روان‌شناسان مانند ویلیام جیمز به صراحت از چندسطحی بودن عالم هستی سخن به میان آورده‌اند و جهان مادی را نازل‌ترین سطح هستی و کاملاً تحت تأثیر سطح برتر و معنوی به حساب آورده‌اند. به‌طور طبیعی عمده روان‌شناسان علیت را به علت‌های مادی محدود کرده و خواسته‌اند کنش‌های انسان را در چارچوب قوانین حاکم بر ماده تبیین کنند. این روان‌شناسان معمولاً هدفی خاص برای جهان هستی شرح نداده‌اند. هدف انسان از حضور و وجود در این عالم را به آنچه در ظاهر رفتار انسان به چشم می‌خورد (مانند لذت‌بردن و گریز از درد و رنج) محدود کرده و اهداف روان‌شناسی را در همین زمینه ترسیم نموده‌اند. از منظر دین اسلام:

الف) واژه «هست» و «وجود» مفاهیمی بدیهی‌اند و در هر جا که بر چیزی حمل شوند مساوق با واقعیت خارجی و جدای از ذهن انسان هستند. بنابراین افراد انسان اساساً با واقعیت‌های عینی ارتباط دارند.
ب) واقعیت و جهان هستی - دست‌کم - سه سطح دارد که عبارتند از:
۱. جهان مادی؛

۲. عالم مثال که برخی از ویژگی مادی (مانند شکل و رنگ) را دارد، ولی برخی دیگر (مانند تقسیم‌پذیری، زمانمندی و مکانمندی) را ندارد؛

۳. عالم مجردات که در سطحی بالاتر از عالم مثال قرار دارد و هیچ‌یک از خصوصیات عالم ماده را ندارد؛

ج) جهان هستی هدفمند است؛ یعنی جهان هستی هدفی حکیمانه دارد. پس سطوح گوناگون هستی، اعم از سطح طبیعی و مادی، تا عالم مثال و عالم مجردات هدف‌هایی حکیمانه دارند. انسان نیز به‌مثابه یکی از سطوح این جهان هدفمند خلق شده و در آیات قرآن برای او هدف خلیفة‌اللهی، امانتداری خدا و صلاحیت برای آینه تمام‌نما شدن برای اسما و صفات خداوند ذکر شده است.

د) عالم هستی قانونمند است. مهم‌ترین قوانین عالم هستی عبارتند از: ۱. قانون علیت؛ ۲. قانون سنخیت. قانون «علیت» به این معناست که میان موجودات در عالم طبیعت و در سطوح گوناگون تأثیر و تأثر واقعی وجود دارد و این غیر از همراهی و ترتب عوامل بر همدیگر است. رابطه علیت از مهم‌ترین قوانین عالم هستی و به این معناست که معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم «تعلق و ارتباط» از ذات آن انتزاع می‌شود.

روان‌شناسی اسلامی درصدد است جایگاه انسان را در عالم هستی به دقت بررسی کند و میزان تأثیر و تأثر او را به‌عنوان موجودی پویا و رو به رشد به دست آورد.

قانون «سنخیت» یعنی: معلول چیزی است که همیشه با علت خویش دارای نوعی مناسبت است. علت نیز دارای نوعی خصوصیت است که از جهت آن خصوصیت می‌تواند منشأ صدور معلول معین واقع شود و در جهان هستی هر چیزی به هر نحوی به وجود نمی‌آید.

به اجمال، می‌توان گفت: مبانی هستی‌شناختی از منظر روان‌شناسی اسلامی چهار تاست که در مقایسه با این مبانی از نگاه روان‌شناسی موجود، از منطق، اتقان و استحکام بهتر و بیشتری برخوردار است. در مقابل، مبانی هستی‌شناختی روان‌شناسی موجود ناقص، ناتمام و در مواردی نادرست است.

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۷۳، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالقرآن الکریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۳، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتشبیهاث*، تهران، آرایه.
- بزرگمهر، منوچهر، ۱۳۵۷، *فلاسفه تجربی انگلستان*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- جزائری، نعمت‌الله، ۱۴۲۷ق، *ریاض الابرار فی مناقب الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- حبیبی، شراره، ۱۳۸۸، *نگاهی نوبه فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، آوای نور.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.
- صدرالمثالیین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، دارالمعارف الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۸، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۵ق - الف، *الرسائل التوحیدیة*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۵ق - ب، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۶، *معارف قرآن (۱-۳): خدائشناسی - کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- _____، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- Black, David M., 2006, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors of Collaborators?*, Routledge; Taylor & Francis Group, London and New York.
- Chalmers A. F., 1999, *What is this thing called Science?*, Third edition, Hackett Publishing Company, Inc, Australia.
- Corsini, J. Raymond, 1999, *Dictionary of Pshychology*, printed by Braun-Brumfield, Ann Arbor, MI.
- Freud, Sigmund, 1961, *The Future of an Illusion*, W.W. Norton & Company. INC, New York.
- Games, w., 1994, *The varieties of Religious Experience*, New York, The Modern Library.
- Kalat, James W., 2009, *Biological Psychology*; Tenth Edition, Wadsworth, Cengage Learning, United States.
- Kalat, James W., 2016, *Biological Psychology*; 12th Edition, Cengage Learning, Australia.
- Melnyk, Andrew, 2009, *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*, Cambridge University Press, New York.
- Misbah Yazdi Muhammad Taqi.1999, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, Translated by Muhammad Legenhausen and Azim Sarvdalir, Binghamton University, New York.
- Oliver, Houde, 2004, *Dictionary of Cognitive Science*, Psychology Press, New York and Hove.
- Oxford English Dictionary*, 2009, Ed. 2, Longman Dictionary of Contemporary English, [S.L].
- Robert, B. Even, 2009, *An Introduction to Theories of Personality*; 7th Edition, Taylor and francis Group, LLC , England; East Sussex.

- Schneider, Kirk J. et al, 2015, *The Handbook of Humanistic psychology: Theory, Research and practice*, Ed. 2, Sage Publication, Inc, Los Angeles.
- Simon, Blackburn, 2005, *Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, New York.
- Timothy, J, 2005, *Clinical Psychology*, 7th Edition, Wadsworth, Cengage Learning, Unites States.
- Wulff, David M., 1992, *Psychology of Religion: Classic & Contemporary*, Second Edition, John Wiley & Sons, United States of America.