

بسترهای انسان‌شناختی حکمت صدرایی در تعامل میان علم دینی و دانش روانشناسی

محمد صادق فاضلی^(۱)

عسکر دیرباز^(۲)

چکیده
زمینه «مفهوم‌شناسی» نیز حکمت صدرایی، با تبیین ماهیت و کاربست مفاهیمی نظیر «انگیزه»، «عشق» و «معنای زندگی» از منظری انسان‌شناختی، بستر تعاملی مناسبی برای تبادل دانشی میان این دو عرصه علمی – بلحاظ مفهومی – ایجاد نموده است.

کلیدواژگان: علم دینی، روانشناسی، انسان‌شناسی، حکمت متعالیه.

مقدمه

روانشناسی یکی از شاخه‌های مهم دانش به‌شمار می‌رود که نقشی شایان توجه در سلامت افراد و جوامع ایفا می‌نماید. از آنجاکه علوم انسانی مبتنی بر مبانی معرفتی و مکتبی شکل گرفته و آراء و انظار اندیشمندان در حوزه‌هایی نظیر جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی، تأثیر زیادی در این علوم دارند، لازم است مبانی صحیح مرتبط با این عرصه‌ها بدرستی تبیین گردد تا مطالعات و تحقیقات انجام گرفته، نتیجه مطلوب را فراهم آورند. از سوی دیگر، علم دینی نیز بعنوان یکی از ساحات معرفتی انسان، با بهره‌مندی

تعامل میان علم دینی و دانش روز، از دغدغه‌های کنونی جوامع اسلامی به‌شمار می‌رود. در این تحقیق، بسترهایی که فلسفه صدرایی از منظر انسان‌شناختی فراهم آورده تا علم دینی و دانش روانشناسی بتوانند به تعامل و تبادل دانشی بپردازند، مورد پژوهش قرار گرفته است. بعبارت روش‌تر، هدف تحقیق آن است که نشان دهد علم دینی و دانش روانشناسی نوین، در بستر انسان‌شناسی فلسفی – بعنوان یکی از مبادی دانشی این دو عرصه علمی – دارای چه زمینه‌های تعاملی‌یی است. برای تحقق این امر، با بررسی کتابخانه‌یی و تحلیل محتوایی، زمینه‌های مزبور مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. نتیجه تحقیق آن است که فلسفه صدرایی بلحاظ مبانی انسان‌شناختی، در دو بستر کلی «علم‌شناختی» و «مفهوم‌شناختی»، زمینه تعاملی مناسبی برای تبادل اطلاعات میان علم دینی و دانش روانشناسی فراهم نموده است. انسان‌شناسی فلسفی با تبیین صحیح غایت، روش، ابزار، منبع، ساختار و معیار علم دینی و دانش روانشناسی، زمینه لازم برای ارتباط دو جانبه این علوم را در بستر «علم‌شناختی» مهیا کرده است. در

(۱). دانشجوی دکتری دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ sadeq.aseaman@gmail.com

(۲). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران؛ a.dirbaz5597@gmail.com

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۹ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۳ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1400.26.4.5.4

توأمان از عقل و نقل، می‌تواند بستر مناسبی برای شناخت حقایق از ابعاد گوناگون - نظیر تبیین مبانی معرفتی، ارائه منابع معتبر و حیانی و... - مهیا نماید که از جهات متعدد، در ارتباط با دانش‌های نوین مانند روانشناسی، قابل بهره‌وری به‌شمار می‌رود. از اینرو، در راستای ارتقا و پیشرفت هر یک از عرصه‌های دانشی مزبور، پرداختن به زمینه‌ها و بسترهایی که می‌تواند تعامل هر چه بیشتر علم دینی و دانش روانشناسی را هموار سازد، شایسته توجه است. با توجه به اینکه جنبه‌های متعددی بعنوان بستر تعاملی میان این دو ساحت از دانش قابل طرح است، در پژوهش حاضر به بُعد انسان‌شناسی فلسفی - بعنوان یکی از مبانی عقلی علم دینی و روان‌شناسی - خواهیم پرداخت. در حقیقت آنچه مورد واکاوی قرار می‌گیرد، عرصه‌هایی است که انسان‌شناسی فلسفی با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی فراروی ما قرار می‌دهد تا بتوان بستری مناسب برای همفکری و تعامل دانشی میان علم دینی و دانش روانشناسی ایجاد نمود و از این رهگذر، به پیشرفت در علوم و مصونیت بیشتر از خطا دست یافت.

۱. تبیین مفاهیم

ابتدا لازم است برخی از مفاهیم و اصلاحات بکار رفته در این مقاله، بررسی و تبیین شوند و در ادامه، به سایر بخشها پرداخته شود. به این منظور، سه اصطلاح انسان‌شناسی، علم دینی و روانشناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۱. انسان‌شناسی

انسان‌شناسی، دانشی است که به بررسی ماهیت انسان، بینشها، گرایشها و رفتارهای وی می‌پردازد (تبار فیروزجایی، ۱۳۹۷: ۱۹۰). بنیانگذاری دانش «انسان‌شناسی» با هدف مطالعه آداب، رسوم، باورها و

گرایشهای مردم، در اواخر قرن هفدهم آغاز گردید. این رویداد، دارای دو منشأ اساسی بود: نخست، دانش فلسفه که در پی تأمل درباره منشأ انسان و زندگی در جامعه بود. دیگری، سفرهای اکتشافی که امکان یافتن مردمان «بدوی» را فراهم نمود (دورتیه، ۱۳۸۶: ۲۹).

«انسان‌شناسی» بلحاظ مبانی، منابع، غایت و روش، به انسان‌شناسی فلسفی، اجتماعی، تاریخی، عرفانی، دینی و... قابل تقسیم است (تبار فیروزجایی، ۱۳۹۷: ۱۹۰). بطور عمده، چهار پارادایم «هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی»، بعنوان پارادایمهای اصلی انسان‌شناسی شناخته میشوند (شریفی، ۱۳۹۳: ۳۴۴ - ۲۷۷). پارادایمهای ناظر به روش نیز به سه گروه عمده «تبیینی (پوزیتیویستی)، تفسیری و انتقادی» تقسیم می‌گردند (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۲: ۵۷۳/۱ - ۵۷۱).

این پارادایمهای مختلف، براساس چارچوبهای نظری مورد پذیرش در آنها، «عناصر» خاصی را در بررسی انسان مدنظر قرار می‌دهند. در پارادایم اثباتگرایی، انسانها افرادی منفعت‌طلب و عقلگرا هستند که نیروهای بیرونی، به هویت آنها شکل می‌دهند. در پارادایم تفسیری، انسان از آگاهی، اختیار و اعتبارسازی برخوردار بوده و پیوسته در فهمی از دنیای خود به سر میبرد. در پارادایم انتقادی، انسانها افرادی خلاق، انطباق‌پذیر و دارای قابلیت‌های ناشناخته‌اند. در پارادایم دینی (اسلامی) نیز عناصری نظیر فطرت، عقلانیت، اراده، کرامت ذاتی، فضیلت‌خواهی، غایتمندی، معنویت‌طلبی و... مورد توجه قرار گرفته‌اند (ترخان، ۱۳۹۷: ۱۵۱).

۱-۲. علم دینی

الف) تعریف

واژه «علم» حداقل دارای دو کاربرد است؛ ۱) بمعنای

ادراک و معرفت و ۲) بمعنای مجموعه‌یی خاص از گزاره‌ها. اصطلاح اول در علمی نظیر فلسفه ذهن و روانشناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما اصطلاح دوم، در علمی نظیر فلسفه علم و علوم تربیتی کاربرد دارد. اصطلاح دوم این واژه (معادل Science)، از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، بمعنای «دانش آزمون‌پذیر» بکار گرفته شد (Shapin, 2005: p.314-317)؛ اما آنچه در واقع رخ داد، صیورت بنیاد علم به سمت اتخاذ رویکردی نوین بود، نه اینکه حقیقت و ماهیت علم تغییری کرده باشد. بعبارت روش‌تر، غلبه معرفت‌شناسی آمپریسم و هستی‌شناسی پوزیتیویسم، سبب شد تا علم حسی بعنوان تنها راه شناخت و ارتباط ادراکی انسان با جهان خارج معرفی گردد (آرون، ۱۳۶۴: ۱۴۸-۸۳) و سایر معارف بشری، از حیطة «علم» خارج گردند.

از سوی دیگر، واژه «دین» در سه معنا بکار رفته است: نخست، بمعنای فروتنی و اخلاص و تسلیم بودن نسبت به اوامر پروردگار است. معنای دیگر آن، نظامی است مشتمل بر عقاید و بینشهایی درباره خدا، جهان، انسان و آخرت، و دستوراتی برای اینکه در زندگی چگونه باید رفتار کرد. همچنین، دین در قرآن بمعنای قیامت و جزا بکار رفته است (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۹-۱۸). از نظر یونگ، تعریف دین چنین است: «تفکر از روی وجدان و با کمال توجه درباره نیرویی محرک یا اثری است که علت آن را نمیتوان در عمل ارادی فرد پیدا کرد. به بیان دیگر، دین یک حالت خاص روح انسان است» (یونگ، ۱۳۷۰: ۶). از دیدگاه جیمز، مذهب یا دین عبارت از تأثرات و احساساتی است که برای هر انسانی، در عالم تنهایی و به دور از همه وابستگیها، روی میدهد؛ بطوریکه انسان از این مجموعه می‌یابد بین او و چیزی که آن را «امر خدایی» مینامد، رابطه‌یی برقرار است (جیمز، ۱۳۸۷: ۱۷). بعقیده فرانکل، دین نتیجه چیزی است که

آن را میتوان انسانیت‌ترین پدیده انسانی، یعنی «اراده برای کسب معنا» دانست. مذهب، بعنوان تکاپوی بشر برای یافتن معنای نهایی یا غایی است و اعتقاد و ایمان نیز، اعتماد به آن معنای غایی و نهایی تعریف میشود (فرانکل، ۱۳۸۸: ۱۷). فروم در این زمینه میگوید دین عبارت از هر سیستم فکری یا عملی مشترک بین یک گروه است که الگوی جهتگیری و مرجع اعتقاد و ایمان افراد آن گروه باشد (فروم، ۱۳۸۸: ۳۶).

درباره چگونگی ایجاد و طرح اصطلاح «علم دینی»، دیدگاه رایج اینست که در نیمه نخست قرن بیستم، عدم کفایت دانش آزمون‌پذیر در تبیین و ایجاد گزاره‌های ارزشی و هنجارهای جامعه‌شناختی و روانشناختی، عرصه جدیدی برای توجه به ساحات دیگر دانش را فراهم نمود (پارسانیا، ۱۳۸۷: ۱۹)؛ توجه به «علم دینی» در ادامه همین تغییر رویکرد رخ داد و در حال حاضر، حدود نیم قرن است که از مطرح شدن آن در محافل علمی میگذرد (گلشنی، ۱۳۸۹: ۱۹). البته پیش از آن، واژه «علوم دینی» برای دانشهایی نظیر فقه، اصول، تفسیر، رجال، درایة الحدیث و... بکار میرفته است؛ اما امروزه مراد از این اصطلاح، گزاره‌ها و معارفی - اعم از علوم انسانی و طبیعی - است که متصف به «دین» میگردند و بنوعی با آن ارتباط دارند (تبار فیروزجایی، ۱۳۹۷: ۶۴). در حقیقت، «علم دینی» متشکل از مجموعه گزاره‌های اخباری، توصیفی و نیز آموزه‌های توصیه‌یی و تجویزی است که ضمن دارا بودن ملاک علم (نظیر توجیه‌پذیری، پیشبینی‌پذیری و...)، واجد معیار دینی نیز هستند (بستان، ۱۳۸۴: ۱۳۰-۱۲۳). از اینرو، گستره علم دینی محدود به یک یا چند مسئله نیست و عرصه‌های مختلف دانش، مانند اقتصاد، حقوق و نظایر آن را که منتسب به دین باشند، شامل می‌گردد.

ب) شاخصه و معیار

در باره معیارهای «دینی بودن علم»، اختلاف نظر وجود دارد. بطور کلی، ملاک‌هایی نظیر دینی بودن مبانی، پیش‌انگاره‌ها، موضوعات و محمولات مسائل، اندیشمندان، روش، ابزار، منبع، کاربرد، غایت و... قابل تصور است؛ بعنوان مثال اگر موضوعات مسائل یک علم «دینی» بود (نظیر نماز یا کسب حلال)، آن را دینی بنامیم، یا اگر دانشمندان یک علم، از اهل دین بودند، آن علم، دینی شمرده شود و... در همین راستا، برخی از محققین، عناصر و مؤلفه‌های علم دینی را در سه محور کلی «علم»، «عالم» و «معلوم» خلاصه نموده‌اند. مراد از عالم، مؤسسان علمند و مراد از معلوم، موضوعات و محمولات مسائل علم است. مراد از علم نیز مبادی، منابع، غایت، روش، ابزار و سایر اموری است که در تکون یک دانش دخیل است (رشاد، ۱۳۸۷: ۸-۶). مختصر آنکه، علم دینی علمی است که بلحاظ یک یا چند مورد از عناصر مزبور، منتسب به دین باشد.

۱-۳. روانشناسی

روانشناسی دانشی است که پیشینه واقعی آن به زمان یونان باستان و بلکه مصر باستان باز می‌گردد (هانت، ۱۳۸۰: ۸-۱۰). در روانشناسی جدید، سه مکتب یا دیدگاه وجود دارد که عبارتند از: روانکاوی (پسیکو آنالیز)، رفتارگرایی و انسان‌گرایی. از دیدگاه روانکاوی، انسان، مخلوق غرایز و کشمکشهای درونی است. از نظر رفتارگرایان، این محیط است که انسان را می‌سازد؛ البته طبیعت و سرشت انسان در اصل، نیکو و شریف است و در صورتی که محیط به او اجازه دهد، به شکوفایی و برآوردن استعدادها و گنجایشهای درونی گرایش دارد (سیف، ۱۳۷۹: ۲۲۷). بعبارت دیگر، رفتارگرایان، انسان را پاسخگوی فعل‌پذیر محرکهای بیرونی و

روانکاوان نیز او را دستخوش نیروهای زیست‌شناختی و کشمکشهای دوره کودکی می‌پندارند؛ اما آدمی از نظر روانشناسان کمال‌گرا (انسان‌گرا)، بسی بیش از اینهاست (شولتز، ۱۳۸۵: ۷-۶). اصطلاح روانشناسی انسان‌گرا ابتدا توسط گوردون آلپورت در سال ۱۹۳۰ بکار برده شد (Maddi, 1996: p.102).

در حقیقت، روانشناسی انسان‌گرا اهمیتی را که روانکاوی برای جنبه‌های ناهشیار زندگی قائل است، مردود شمرده و نیز تأکید رفتارگرایی بر جنبه‌های آموخته شده رفتار را نمی‌پذیرد (برونو، ۱۳۷۰: ۱۵۸). از اینرو، روانشناسان انسان‌گرا درباره موارد زیر، نظر خود را بگونه‌ی مشخص و دسته‌بندی شده، مطرح کرده‌اند: انگیزش، تأکید بر هشیار یا ناهشیار، تأکید بر گذشته، تأکید بر حال، تأکید بر آینده، تأکید بر افزایش یا کاهش تنش، نقش کار و هدفها، احساس مسئولیت درباره دیگران و ماهیت ادراک (شولتز، ۱۳۸۵: ۶).

بعبارت دقیقتر، روانشناسی کمال به جنبه سالم طبیعت آدمی می‌پردازد، نه به جنبه ناسالم آن (بیماری روانی). هدف آن نیز درمان مبتلایان به روان‌نژندی و روان‌پریشی نیست، بلکه بیداری و رهایی استعدادهای عظیم انسان برای از قوه به فعل رساندن و تحقق بخشیدن تواناییهای خویش و یافتن معنای ژرفتری از زندگی است. تصویری که روانشناسان کمال‌گرا از طبیعت انسان بدست می‌دهند، خوش‌بینانه و امیدبخش است. آنان به قابلیت گسترش و شکوفایی کمال خود و تبدیل شدن به آنچه در توان آدمی است، اعتقاد دارند (پورسید آقایی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). کارل راجرز (شولتز، ۱۳۸۷: ۳۹۲)، آبراهام مزلو (جلالی تهرانی، ۱۳۷۵: ۳۹) و ویکتور امیل فرانکل (حیدری و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۱؛ فرانکل، ۱۳۸۳: ۱۳۹)، از پیشگامان مکتب انسان‌گرا یا نیروی سوم شناخته می‌شوند.

۲. بسترسازی انسان‌شناسی صدرایی برای تعامل علم‌دینی و روانشناسی

همانگونه که پیشتر اشاره شد، «انسان‌شناسی» یکی از بنیادهای فکری علوم انسانی به‌شمار می‌رود. آنچه در ادامه مورد پژوهش قرار می‌گیرد، بسترهایی است که انسان‌شناسی فلسفه صدرایی برای تعامل میان علم‌دینی و روانشناسی نوین فراهم نموده است و در پرتو آن، پیشرفت هر یک از دانش‌ها میسر می‌گردد. در این راستا، به دو بستر عمده که شامل «زمینه علم‌شناختی» و «زمینه مفهوم‌شناختی» است، می‌پردازیم.

۱-۲. زمینه علم‌شناختی

انسان‌شناسی فلسفی بعنوان یکی از مبانی علوم انسانی، در تبیین غایت، روش، ابزار، منبع، ساختار و معیار علوم مؤثر است. بدیگر سخن، ابعاد مختلف علوم انسانی با تأثیرپذیری از مبانی انسان‌شناختی شکل می‌گیرند و میتوان انسان‌شناسی را در زمره مبانی فلسفی تأثیرگذار در این شاخه از علوم به‌شمار آورد. از اینرو، با تبیین صحیح هر یک از زوایای علم‌شناختی یادشده از منظر انسان‌شناسی فلسفی، میتوان بستری مناسب برای هم‌زمانی و تفاهم مبنایی میان علم‌دینی و دانش روانشناسی فراهم آورد. در ادامه به تبیین بیشتر مسئله خواهیم پرداخت.

الف) غایت‌شناسی

از دیدگاه حکمت متعالیه، غایت‌نهایی ایجاد جهان جسمانی و موجودات آن، آفرینش انسان است و غایت آفرینش انسان نیز رسیدن به عقل مستفاد و مشاهده تمامی معقولات و نیز مبدأ اعلی است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۰۷). به اعتقاد ملاصدرا، انسان در عالم طبیعت به موجودیت فعلی می‌رسد تا بتواند در این نشئه، از نفس برخوردار گردد و تدریجاً با استکمال نفس ناطقه، لیاقت

پذیرش شعاع الهی را پیدا کند و این شعاع، نفس انسانی را بسوی کمال الهی تحریک نماید، تا آنجا که نفس انسانی به روح ملکوتی تبدیل شود (همو، ۱۳۹۷: ۵۱۵).

بنابراین، سعادت قصوی از دیدگاه ملاصدرا چنین ترسیم می‌گردد که انسان با رسیدن به مقام و مرتبه فناء فی الله، به سعادت نهایی دست می‌یابد. انسان در این مرتبه، از مراتب مجرد عقلی و عوالم عقول مجرد نیز بالاتر رفته و مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌بی خداوند متعال را با شهود می‌یابد (ایزدی، ۱۳۹۶: ۹۷-۹۴). بتصریح وی «اگر انسان بتواند به مقامی برسد که از وجود ماسوی‌الله - اعم از موجودات ظلمانی مادی و نیز موجودات نوری مفارق - و حتی خویشتن عبور کند و فقط باریتعالی را ببیند، به مقام فناء نائل شده است» (ملاصدرا، ۱۳۹۸ الف: ۱۰).

براساس این دیدگاه انسان‌شناختی فلسفه صدرایی، دانشی دینی است که بلحاظ غایت (از منظر علم‌شناختی)، انسان را بسمت بالفعل نمودن قوای خویش و رسیدن بعقل مستفاد و نیز مبدأ اعلی هدایت نماید؛ همچنانکه قرآن کریم در باره نهایت و غایت سیر کمال موجودات می‌فرماید: «وَأَن إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (نجم/۴۲). بتعبیر دیگر، انسان‌شناسی حکمت متعالیه بیانگر این حقیقت است که علم‌دینی با هدف قراردادن «لقاءالله» بعنوان مقصد نهایی، تمامی ابعاد وجودی انسان و رفتارهای مرتبط با او را بر اساس این غایت، تحلیل، ارزیابی و اصلاح مینماید.

این رویکرد در دانش روانشناسی نیز موجب میشود غایت این عرصه از دانش بگونه‌بی تبیین گردد که افعال، رفتار، بینش، گرایش و ملکات نفسانی انسان، در راستای رساندن او به این مرتبه از کمال سمت‌وسو گرفته و بیماریهای روحی و معنوی انسان در امتداد تحقق بخشی

به این هدف مورد مطالعه و درمان قرارگیرند. آندراس آنجلا همسو با این دیدگاه، برای تبیین حرکت روانشناختی انسان بسوی ارزشهای والاتر، به تجربه و گرایش مذهبی اشاره نموده است. تمثیل مزبور بدلیل تجربه یگانگی و وحدتی است که فرد با ایمان، در خود بعنوان بخشی از مطلق (Absolute) ادراک میکند و این دیدگاه، در مرکز حس هشیاری مرموز انسان قرار میگیرد (سیف، ۱۳۷۹: ۲۲۳).

بتعبیر روشنتر، هدف قراردادن «لقاء الله» بعنوان غایت دانش روانشناسی، موجب میگردد تحلیلها و ارزیابیهای روانشناختی از حقیقت، بینش و رفتار انسانها، جنبه خداجویی پیدا کند و در این راستا علاوه بر عدم انحصار تحلیل آسیبهای روحی و روانی به امور مادی، راه درمان و علاج نیز منحصر به جنبه‌های جسمی و مادی وجود انسان نگردد. از اینرو، فائق آمدن بر موانعی که بین فرد و مطلق (غایت مطلوب) است، یک موفقیت بزرگ روانشناختی به‌شمار می‌رود که باید در سنجش و تحلیل امور انسانی و ارائه راهکار حل مشکلات روانشناختی به آن توجه نماییم. در طی این فرایند تکاملی، ما با مطلق یکی میشویم و از یگانگی خود، آگاه می‌گردیم و این حقیقتی پر رمز، جاودان و پیروزمندانه است (همانجا).

بنابراین، تبیین انسان‌شناختی «غایت علم» از سوی حکمت متعالیه، زمینه و بستر لازم برای تعامل علم دینی و دانش روانشناسی نوین را اینگونه فراهم می‌آورد که با در نظر گرفتن «لقاء الله» بعنوان هدف قصوی و نهایی، تمامی ابعاد روحی و معنوی انسان در راستای رسیدن به این کمال تحلیل و سنجش می‌گردند و هرگونه رفتار، بینش و گرایشی که مانع از تحقق این هدف است، بنوعی کاستی تلقی شود که باید برای رفع آن تلاش نمود. البته برای تحقق این هدف تعاملی، روش و ابزار مناسب نیز

لازم است که به آن اشاره خواهیم نمود.

ب) ابزارشناسی

در عرفان و ادبیات عرفانی، «عشق الهی» بعنوان لب لباب هستی، گوهر شریف و کمیاب گیتی و نیز یکی از عالیترین مقامهای روح انسانی شمرده شده است. در بعضی کتب فلسفی مثل أسفار اربعه ملاصدرا، بابی تحت عنوان «فی سرّیان العشق فی جمیع الموجودات» وجود دارد؛ یعنی «عشق»، حقیقتی است که در تمام ذرات عالم وجود، جریان و سریان دارد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷۲). از نگاه ملاصدرا «عشق»، ابزار و وسیله‌ی است که نیروی محرک انسان و سوق دهنده او بسوی کمال به‌شمار می‌رود. با کمک این ابزار است که زندگی، حرکت و جریان می‌یابد و انسان از احساس بیهودگی و عبث بودن میرهد:

عشق به موجود عالی و طلب اتصال به آن، در طبیعت هر موجود ناقصی نهفته است و اگر در ذات اشیاء، عشق و طلب رسیدن به موجود کامل وجود نمیداشت، حرکت و تلاش نیز در او بیمعنا میگشت (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۰۶).

به بیان دیگر، وی معتقد است معشوق حقیقی، یکی بیش نیست و همه محبتها به «محبت خداوند متعال» ختم میشود و محبت الهی، در جبلت و سرشت همه موجودات موجود است (تکاورنژاد و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۶۳). این محبت، ابزار حرکتی موجودات بسمت کمال غایی و نهایی است.

در حقیقت، ملاصدرا محبت را لذت سرورآفرینی دانسته که از درک کمال و زیبایی حاصل میشود. اولین مرتبه ظهور عشق، به ظرفا و فتیان اختصاص دارد. مرتبه بعد، محبت خاص خردمندان است و آن عشق به اسماء

و صفات جمال خداوند است. اما مرحله نهایی عشق که رازی نماند برای انسان کامل است، مختص کسی است که مراتب ترقی و تکامل را پیموده باشد. تنها او مقام حقیقی عشق به خدا را درک میکند و سایر انسانها با قرارگرفتن در مسیر رشد معنوی، تنها میتوانند به بارقه‌هایی از عشق حقیقی دست یابند و از این نیروی پر قدرت، برای تبدیل مس وجود خویش به زرناب بهره جویند (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ب: ۱۷۳؛ تکاورنژاد و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۶۴).

طبق این دیدگاه انسان‌شناختی حکمت صدرایی، علم دینی که مشتمل بر تعالیم و حیانی و معارف الهی است، با ابزار و وسیله قراردادن «عشق و محبت»، نیروی لازم جهت حرکت فرد و جامعه بسوی هدف خویش را تأمین مینماید. قرآن مجید که از مهمترین منابع علم دینی به‌شمار میرود در این باره میفرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (آل عمران/۳۱)؛ یعنی عاملی که موجب حرکت انسان بسمت استكمال است، محبت به پروردگار به‌مراه تبعیت از دین خواهد بود. بتعبیر ملاصدرا، بهمین جهت نیز خداوند بمقتضای حکمتش، در سرشت انسان میل و عشق به هستی و بقاء و تنفر از عدم و فناء را قرار داده است (نامدارپور، ۱۳۹۸: ۱۱۶-۱۰۹).

این دیدگاه فلسفی، تأثیری شگرف در افعال و رفتار انسانی و بطور کلی در روحیات و اخلاقیات او بر جای میگذارد. بگفته علامه طباطبایی «حُب»، تعلق وجودی و کشش خاصی میان علت کامل‌کننده و امور شبیه آن با معلول است و چون «حُب» عبارت از این معناست، لذا ما افعال خود را دوست داریم تا بوسیله آنها استكمال یابیم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۲۰/۲). طبق این بیان، صدور افعال و رفتار از سوی انسان، بواسطه عشق و علاقه‌یی است که نسبت به کمال دارد و این محبت است که او را

به انجام افعال و رفتار سوق میدهد.

نتیجه این دیدگاه انسان‌شناختی فلسفه صدرایی آن است که علم دینی و دانش روانشناسی، در گام نخست «عشق و محبت» را بعنوان ابزار برای رسیدن به هدف و غایت کمال انسانی در بُعد روحانی معرفی نمایند و در گام دوم، از این ابزار برای معالجه و درمان آسیبهای روانی بهره جویند. عبارتی میتوان گفت انسان‌شناسی صدرایی این بستر را برای علم دینی و دانش روانشناسی فراهم می‌آورد که هر دو با استفاده از ابزاری واحد، برای رسیدن به هدف نهایی تلاش نمایند و از این ابزار جهت شفای آلام روحی و جسمی مرتبط با روح بهره‌مند گردند. شاید بهمین جهت فرانکل ابراز داشته است: «رستگاری، از راه عشق و در عشق است» (کریمی، ۱۳۸۸: ۱۶۷).

البته باید به این نکته مهم توجه نمود که ملاصدرا در انسان‌شناسی خویش علاوه بر «عشق»، از عناصری نظیر «عقل»، «اراده» و «ایمان» نیز بعنوان ابزارهای رسیدن به هدف و غایت انسانی بهره برده است که بررسی تفصیلی هریک از آنها (خصوصاً تفاوت عقل ابزاری و عقل تجریدی، یکی در مرتبه ابزار حرکتی و دیگری در مرتبه استكمال نفسانی) و نیز زمینه‌های تعاملی ایجاد شده از منظر ابزارها میان علم دینی و دانش روانشناسی بطول می‌انجامد و پرداختن به آن، به مجال دیگری موکول میگردد.

ج) روش‌شناسی

از نگاه حکمت متعالیه، «معرفت نفس» یا همان «سیر انفسی»، روش رسیدن به غایت و هدف قصوی است و از این طریق، میتوان ابزارهای ذکر شده را برای نیل به مقصود مورد بهره‌برداری قرار داد.

توضیح آنکه از منظر ملاصدرا، نفس انسانی جامع همه مراتب وجودی بوده و نسخه‌یی کوچک اما فراگیر از

جهان هستی به شمار می‌رود:

نفس انسان مجموع همه موجودات است؛ همه چیزهای دیگر بواسطه آن شناخته میشوند و هر که به آن ناآگاه باشد، از همه چیز بیخبر است. بنابراین با شناخت آن، جهان شناخته میشود و با شناخت جهان، خدا شناخته میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۴۸).
به اعتقاد وی، انسان میتواند از طریق علم حضوری، به خود آگاهی پیدا کند. نتایج مهمی که بر این خود آگاهی مترتب است عبارتند از:

۱) انسان بواسطه شناخت خود، عالم روحانی و بقای آن و بواسطه شناخت بدن خود، عالم جسمانی و نابودی آن را میشناسد و در نتیجه به پستی امور فانی و برتری امور باقی پی میبرد.

۲) هرکس نفس خود را شناخت، دشمنان خود را که در آن پنهانند، خواهد شناخت و هرکس که دشمنان پنهان خود و حیل‌های آنان را شناخت، باید از آنها دوری کند و هر که آنان را شناخت، دشمنش را که هوی و هوس اوست، بصورت عقل دیده و برای او، باطل و نیستی بصورت حق و واقعیت جلوه‌گر میشود.

۳) هر نفس که خود را شناخت، میداند چگونه آن را اداره، رهبری و کنترل کند و هر که بتواند نفس خود را کنترل و رهبری کند، میتواند عالم را در رسیدن به هدف نهایی رهبری کند.

۴) هر که از خویشتن خویش آگاه باشد، در هیچکس نقص و بدی نمی‌بیند مگر آنکه آن را در خود موجود می‌بیند و در راه استکمال آن و رسیدن به سعادت ابدی، قدم برمیدارد (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۱۸؛ قربانی، ۱۳۹۳: ۳۸ - ۲۱).

از اینرو، ملاصدرا معتقد است عکس نقیض آیه شریفه «لا تکنونوا کالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم»

(مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش نمودند، پس خدا نیز خودشان را از یادشان برد) (حشر/ ۱۹)، چنین است: «هرکس خود را بشناسد، خدای خود را خواهد شناخت و جهل به خود، نتیجه‌ی جز جهل به حق ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۴۸ - ۲۴۴). بهمین جهت نیز تصریح کرده است: «هرکس خود را با احاطه به جمیع مراتب منطوقی در عالم صغیر خود بشناسد، خدای خود را با احاطه به همه مراتب عالم کبیر، شناخته است» (همو، ۱۳۹۷ الف: ۳۴۵).

در حقیقت میتوان گفت عالم صغیر بودن انسان و کفایت شناخت خود برای شناخت مبدأ اعلی، بدین معناست که انسان از طریق سیر انفسی، میتواند به سیر آفاقی دست یابد و به مشاهده معقولات و مبدأ اعلی پردازد. بنابراین، از منظر حکمت متعالیه، «سیر انفسی» یا «خودشناسی» بعنوان روش علم دینی معرفی میگردد؛ کما اینکه خدای متعال در قرآن میفرماید: «و سنرهبهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» (و نشانه‌هایمان را در آفاق و در خودشان به آنها نشان میدهیم تا برایشان آشکار گردد که او حق است) (فصلت/ ۵۳).

بتعبیر روشنتر، حکمت صدرایی مدعی آن است که انسان با ابزار عشق و از طریق سیر انفسی، میتواند به هدف نهایی خویش که لقاء الله است، دست یابد. این نظرگاه، زمینه‌ساز اشتراک و تعامل علم دینی و دانش روانشناسی در عرصه روشی است؛ به این معنا که انسان بانگاه به خویشتن و شناسایی استعدادها و نیز نقاط ضعف خود، همراه با عشق به کمال و شکوفانمودن استعدادها، در صدد پیشرفت و حرکت بسوی کمال برمی‌آید و تمام قوای خویش را برای طی مراحل تا رسیدن به غایت خویش مبذول میدارد.

در این راستا، روانشناسی نوین نیز به این حقیقت

پی‌برده و نیروی سوم روانشناسی (انسان‌گرا) با تأکید فراوان بر شناخت خویشتن، خودشناسی را راه رسیدن به کمال انسانی در بُعد روحانی و معنوی دانسته است. کارل راجرز در کتاب درآمدی بر انسان شدن، بارها به گفته‌ی کی‌یرکگاردکه «خودت باش» اشاره می‌کند. بدینسان برای تحقق این هدف، نخست لازم است که شخص خودش را بشناسد و خودشناسی نه تنها پایه‌ی خودبودن است، بلکه به جهان‌شناسی و در نهایت، خداشناسی نیز منجر می‌گردد (سیف، ۱۳۷۹: ۲۲۴).

نکته قابل تأمل در مبحث «روش‌شناسی» اینست که هر چند طبق مبانی انسان‌شناختی ملاصدرا، «معرفت نفس» روش و طریق رسیدن به هدف است، اما وی در تبیین چگونگی تحقق روش مزبور و نحوه‌ی نمودن آن، به عنصر «ترکیه و تهذیب» اشاره کرده و در بنیان، آن را روشی در طول روش اصلی به‌شمار آورده است. توضیح آنکه طبق دیدگاه ملاصدرا، نفس ناطقه انسان، مستعد است کمالات عملی را از مرتبه تهذیب ظاهر (عمل به احکام و آداب دینی) و ترکیه باطن (تصفیه نفس از ملکات رذیله نفسانی) تا مرتبه تجلی باطنی ملکات حسنه (تحقق صور عملی معارف دینی در نفس انسانی) و در نهایت فنای نفس از توجه به ذات خود و انحصار توجه و نظر به ذات اقدس الهی، شناسایی کرده و با پایبندی به آن، مقصد نهایی خویش را دریابد (نامدارپور، ۱۳۹۸: ۱۱۶-۱۰۹). به اعتقاد وی، در حکمت عملی، اعتدال در قوه علم و تفکر، موجب درک تمایز راست از دروغ، زشت از زیبا و سود از زیان افعال میشود؛ اما در ناحیه قوه عقل، تنها رسیدگی به حکمت نظری کافی نیست، بلکه وسعت عقلانی در سایه حرکت در مسیر تکاملی و اتصال با عالم عقلانی و روحانی محقق می‌گردد (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۱۳).

د) منبع‌شناسی

پیش از ورود به بحث منبع‌شناسی لازم است به دو نکته مهم توجه نمود؛ اولاً، منابع علم دینی و دانش روانشناسی، بر اساس مبانی علم‌شناختی متعدد است و هر چند بخشی از آن بصورت مشترک قابلیت استفاده دارد، اما آنچه در این مبحث مورد توجه قرار می‌گیرد، منبعی است که انسان‌شناسی فلسفه صدرایی بعنوان بستر تعاملی میان علم دینی و روانشناسی ارائه مینماید. ثانیاً، واژه «عقل» گاهی بعنوان «ابزار شناخت»، گاهی بعنوان «منبع شناخت»، گاهی بعنوان «معیار سنجش شناخت» و گاهی نیز بعنوان «مقام و مرتبه‌ی وجودی» در عبارات ملاصدرا بچشم می‌خورد؛ لکن بررسی هر یک از اصطلاحات و توضیح و تفصیل آن در پژوهش حاضر به طول می‌انجامد. به این جهت، در مبحث منبع‌شناسی صرفاً به منبعی که در کلمات اهل فن کمتر مورد توجه قرار گرفته، اشاره می‌گردد.

از جمله مبانی انسان‌شناختی حکمت صدرایی، «خلافت انسان کامل» برای خداوند است. به بیان صدرالمتألهین، انسان کامل بدلیل آنکه خلیفه خدا و مخلوق بر صورت اوست، تمامی اقسام کلام (أمر ابداعی، أمر تکوینی و أمر تشریحی) در وی وجود دارد. دلیل مطلب نیز آن است که انسان کامل بدلیل نشأت جمعی خویش در عالم امر و خلق، دارای ابداع (انشاء)، تکوین (تخلیق) و تصرف ارادی است (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

قرآن کریم نیز درباره سخنان نبی مکرم اسلام (ص) چنین تعبیر نموده است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (و از روی هوی سخن نمی‌گوید؛ آن، چیزی جز وحی که الهام میشود، نیست) (نجم/۳ و ۴).

این نظریه فلسفی ایجاب مینماید کلام انسان کامل — بعنوان خلیفه الهی — از منابع علم دینی و نیز دانش روانشناسی به‌شمار آید. بعبارت دیگر، انسان‌شناسی

حکمت متعالیه بیانگر این حقیقت است که انسان در معارف و ادراکات خویش منحصر در حس‌گرایی نبوده و با استمداد از سخنان انسان کامل که کلامش عین حق و حقیقت است، میتواند دانش لازم جهت استفاده از ابزارهای مورد نیاز و پیمودن مسیر کمال روحانی خویش را بدست آورد. بر این اساس، بستر لازم جهت تعامل علم دینی و روانشناسی نوین، بلحاظ منبع معرفتی فراهم میگردد.

هـ) ساختارشناسی

ملاصدرا معتقد است نفس انسان دارای وحدت ذاتی است؛ تمامی قوای نفس، با نفس متحد بوده و هر مقدار که انسان در مسیر تکامل به پیش میرود، این وحدت (ذاتی) نیز قوت میگیرد. از منظر وی، انسان هویت واحدی دارد که این هویت واحد دارای مقامات مختلف است؛ بطوریکه وجودش را از پایینترین منازل آغاز مینماید و به بالاترین درجات وجودی میرسد (صادقی، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۲). ملاک وحدت هویت و اینهمانی شخصیت انسان، ترکیبی از نفس و بدن است؛ یعنی مجموع آن دو، حقیقت و هویت انسان را تشکیل میدهد و نباید هویت را منحصر در جنبه جسمانی یا روحانی نمود. بعبارت دیگر، انسان مجموعه‌یی از نفس و بدن است و ایندو با وجود اختلافی که در منزلت و مرتبه وجودی دارند، به وجودی واحد و ذو طرفین موجودند (کریم‌زاده و عارفی، ۱۳۹۶: ۲۵). بتعبیر ملاصدرا، هر مقدار نفس انسانی در وجود خود کاملتر گردد، بدن نیز صافتر و لطیفتر گشته و اتصال آن به نفس شدیدتر میگردد (ملاصدرا، ۱۳۹۷ ج: ۲۵۹) و هویت واحده او نیز سعه وجودی می‌یابد.

در همین راستا، «از خود بیگانگی» نیز واژه‌یی مشترک میان علم دینی (با عناوینی نظیر غفلت از خود و نسیان

خویش (حشر/ ۱۹) و روانشناسی (Alienation) است که در بستر انسان‌شناسی فلسفی بطور صحیحی تحلیل پذیر به شمار میرود. بعقیده ملاصدرا، فرد بر اثر عوامل مختلفی از جمله فرو رفتن در لذات زودگذر، خود برین خویش را فراموش میکند و بتعبیر وی در اینگونه انسانها، نفس در مرتبه حیوانی یا مثالی باقی است و به مرتبه عقلانی دست نیافته و آن را به فعلیت نرسانده است (ماهینی و همکاران، ۱۳۹۵: ۹).

بر اساس این نظریه انسان‌شناختی، ساختار علم دینی بگونه‌یی رقم می‌خورد که یکپارچه و هم‌نسق بوده، انسان عامل به آن را همواره بسوی تقویت وحدت شخصیت و اطاعت قوای متعدد از قوه عاقله رهنمون سازد. بعبارت روشنتر، انسان‌شناسی حکمت متعالیه بیانگر این حقیقت است که ساختار علم دینی باید بگونه‌یی شکل گیرد که خالی از تشمت و تفرق بوده و فعالانه انسان را بسوی وحدت قوای خویش و اتحاد شخصیتی سوق دهد.

این دیدگاه، در مورد علم روانشناسی نیز صادق است. بگفته مورنو، ریشه واقعی روان‌نژندی، در تضاد و گسستگی شخصیتی است. روان‌نژندی، شکافی درونی و حالتی است که در آن، انسان با خود در جنگ بوده و در حال دونیم شدن شخصیت و عدم یکپارچگی و یگانگی است (مورنو، ۱۳۸۸: ۲۳۲). بهمین جهت نیز نیل به وحدت درونی بر مبنای توحید، در ادیان الهی مطرح شده است و شاید سبب عنایت بعضی از روانکاوان به نقش دین در روانکاوی و پیوند این دو با هم، توفیق ادیان الهی در رسیدن به وحدت شخصیت باشد (انزابی نژاد و حجازی، ۱۳۸۴: ۳۵).

پس میتوان گفت انسان‌شناسی صدرایی در زمینه ساختار دانشی، بستر و زمینه تعاملی مناسبی برای علم دینی و روانشناسی نوین فراهم آورده است تا تمامی جنبه‌های یک علم (منبع، روش، ابزار، غایت و...) با

توجه بحقیقت انسان، بگونه‌ی وحدت‌گرا با یکدیگر در ارتباط و تعامل قرار گیرند و چنین نباشد که منبع یا ابزار دانش، او را بسوی مادی‌گرایی، اما غایت یا روش، او را بسوی تجردگرایی سوق دهد.

و) معیارشناسی

در تعابیر ملاصدرا، فطرت بعنوان معیار و ملاک تشخیص صدق و حقانیت ادراکات معرفی شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۵۱۸ - ۵۱۷). امور فطری‌اموریند که خداوند در سرشت و طبیعت انسان بودیعه نهاده است (نامدارپور، ۱۳۹۸: ۱۰۹). وی دوگونه فطرت را برای انسان ذکر نموده: ۱) فطرت جسمانی که بحسب ذات، انسان را بسمت مراتب اسفل عالم که از آن به جهان کثرت یا شهوت و حیوانیت تعبیر میشود، سوق میدهد و ۲) فطرت عقلانی که به عالم اعلی مرتبط بوده و انسان را به عالم تجرد و ساحت تقدس، هدایت میکند و آنسی با حیات دنیوی و جذبات جسمانی نشان نمیدهد. ملاصدرا از حالت بالقوه عقل آدمی که خدادادی است، با عنوان «فطرت اولیه» یاد میکند و مرحله و مقام به فعلیت رسیدن و شکوفایی عقل انسان را که عمدتاً اختیاری، اکتسابی و حاصل جهد و ریاضت بشری بهمراه فیض و مدد الهی است، با عناوین «فطرت ثانویه»، ولادت معنوی و حصول روح برای انسان مطرح میکند (همانجا).

بعقیده صاحب‌نظران مکتب صدرایی نیز، یگانه‌زبانی که عامل هماهنگی جهان گسترده بشری است، «فطرت» میباشد. فطرت، فرهنگ عمومی و مشترک همه انسانها در همه اعصار و امصار بوده و هر انسانی به آن آشنا و از آن بهره‌مند است. در سایه صیانت فطرت راستین و رعایت تقوا میتوان چیزی که از مو باریکتر است را در تاریختر از شب تشخیص داد و بر چیزی که از شمشیر تیزتر است، در تاریختر از شب به سلامت گذشت

(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۱۴).

به این لحاظ، علم دینی که متکی بر مبانی انسان‌شناختی عقلانی است، با التفات به عنصر «فطرت» و معیار قراردادن آن در سنجشها، انسان را به توجه هر چه بیشتر به این عنصر الهی فراخوانده و او را به تبعیت از فطرت همراه با زدودن غبار انحراف از آن، تشویق مینماید. در این زمینه، برخی روانشناسان نظیر یونگ نیز به حقیقتی مشابه با فطرت اذعان نموده و در آثار خویش به بررسی آن پرداخته‌اند. از منظر آنها، غیر از ضمیر ناخودآگاه فردی که مربوط به گیرودارهای روانی گذشته اوست، یک ضمیر ناخودآگاه دیگر - یعنی ضمیر ناخودآگاه جمعی - وجود دارد که بتعبیری «کهن‌الگو» (Archetype) است. کهن‌الگوها یا صور مثالی، صور و اشکالیند که ماهیت جمعی دارند و تقریباً در همه جای دنیا بشکل اجزاء ترکیب‌دهنده افسانه‌ها و بشکل پدیده‌های محلی و فردی و ناشی از ضمیر ناخودآگاه، ظاهر میشوند. این مضامین مثالی، احتمالاً ناشی از استعدادهای روح بشرند (یونگ، ۱۳۷۰: ۱۰۱ - ۱۰۰).

نتیجه‌ی که این رویکرد بهمراه دارد، این خواهد بود که علم دینی و دانش روانشناسی با معیار و ملاک قراردادن فطرت سلیم انسانی، زمینه مناسبی برای تعامل و رشد دوجانبه فراهم نموده‌اند و میتوانند در سایه این نعمت خدادادی، راه رسیدن به کمال بشری را هموارتر سازند. اگر فطرت انسانی در سنجش گزاره‌های دانشی در علم دینی و دانش روانشناسی مورد غفلت قرار گیرد، نتیجه‌ی جز انحراف از مسیر اصلی و از دست رفتن غایت نهایی در پی نخواهد داشت.

۲.۲. زمینه مفهوم‌شناختی

علاوه بر زمینه «علم‌شناختی» که در آن به بررسی بسترهای تعاملاتی علم دینی و دانش روانشناختی در مسائلی نظیر

غایت، ابزار، روش، ساختار، منبع و معیار علم پرداختیم، در حوزه «مفهوم‌شناسی» نیز انسان‌شناسی صدرایی بستری مناسب جهت تعامل این دو ساحت معرفتی مهیا نموده است. در حقیقت، انسان‌شناسی حکمت متعالیه علاوه بر کارآمدی در ایجاد بستر تعاملی علم‌شناختی، در زمینه مفهوم‌شناسی نیز می‌تواند زمینه‌ساز بر هم‌کنشی پیشرفت محور، میان علم دینی و دانش روانشناسی بحساب آید. در ادامه به برخی از مصادیق این زمینه، اشاره مینماییم.

الف) ارتباط و وابستگی

از نظر ملاصدرا، تمام مخلوقات ربط محض به باریتعالی بوده و هیچگونه استقلالی در ذات خویش ندارند (ملاصدرا، ۱۳۹۸ج: ۳۹۵). در مکتب حکمت متعالیه، هر موجود امکانی، ربط محض و فقر صرف است؛ نه موجودی رابط و فقیر (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱۷). بر این اساس، انسان ذاتاً وابسته به باریتعالی بوده و همواره و همه جا او را همراه خویش می‌یابد؛ کما اینکه قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله» (فاطر/۱۵) و نیز فرموده است: «و هو معکم أینما کنتم» (حدید/۴).

در حوزه‌های روانشناسی اجتماعی، روانشناسی شخصیت و روانشناسی تحولی نیز، پژوهشهای متعدد و بسیاری در خصوص اهمیت روابط و وابستگی اشخاص انجام شده است. بسیاری از این پژوهشها تحت عنوان «دلبستگی» انجام گرفته است (Shaver et al, 1988: p.68-69). بعقیده بالبی، رفتار دلبستگی هم از یک نیاز فطری و هم از اکتسابها منتج میشود که دارای دو کنش مهم است: یکی کنش حمایتی که به کودک ایمنی میبخشد و فرصت میدهد تا از مادر خویش فعالیت‌های لازم را برای ادامه حیات

بیاموزد و دیگری، کنش اجتماعی شدن است (Bowlby, 1980: p.106-214). از منظر فروم، دین یا هر رسم و اعتقادی هر اندازه هم پوچ باشد، اگر فرد را به دیگران وابسته کند، پناهگاهی از جدایی است که آدمی بیش از هر چیز از آن هراسناک است (فروم، ۱۳۸۷: ۴۰). از اینرو میتوان گفت روابط نزدیک و صمیمی با دیگران جهان‌شمول است؛ بگونه‌یی که اگر از آن ممانعت شود، به زیست ناسالم منجر میگردد. این اعتقاد با نیاز به ارتباط با دیگران در نظریه «خودتعیین‌گری» (Self Determination) هماهنگ است. این نظریه، ارتباط با دیگران را یک نیاز ذاتی میداند (Deci & Ryan, 2000: p.227-268)؛ ارتباطی که نیازی اساسی در حوزه دلبستگی است (Baumeister & Leary, 1995: p.497-529).

در این راستا، انسان‌شناسی صدرایی میتواند در زمینه «وابستگی» و «دلبستگی»، میان علم دینی و دانش روانشناسی، تعامل مفهومی ایجاد نماید؛ به این معنا که با تبیین حقیقت انسانی و رابطه او با خود، دیگران و خداوند متعال، ماهیت و گستره مفهوم «وابستگی» را تبیین نماید و معضلات و آسیبهای روحی و معنوی مرتبط با طغیان ناشی از استغناء نفس که قرآن کریم به آن اشاره نموده – «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ»؛ همانا انسان طغیان مینماید از اینکه خود را مستغنی و بینیاز مبیند (علق/۶ و ۷) – رافراهم آورد.

ب) انگیزه و امید

بعقیده ملاصدرا، انسان موجودی ناقص است و فهم این نقصان در کنار ادراک کمال حقیقی، سبب میشود انسان بسوی کمال حرکت نموده و همواره در صدد رفع کاستیهای خویش برآید. بتعبیر وی، اگر در ذات اشیاء، عشق و طلب رسیدن به موجود کامل وجود نمیداشت،

حرکت و تلاش نیز در او بیمعنا می‌گشت (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۰۶). بعبارت دیگر، اگر موجودات تمام‌کمالهای وجودی خود را واجد بوده و هیچ کمبودی از لحاظ فعالیت‌های متناسب خویش نداشته باشند، حرکتی وجود نخواهد داشت؛ چراکه قوه و استعداد در آنها نیست تا از آن برهند و کمالی را فاقد نیستند تا در اثر کوشش، به آن برسند (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۱۸۲-۱۸۱). بهمین جهت نیز ملاصدرا تبیین علت غایی (که همان شناخت مقصد حرکت است) را بسیار مهم شمرده و آن را برترین جزء حکمت معرفی نموده است (ملاصدرا، ۱۳۹۷ الف: ۲۷۷-۲۷۵).

این مفهوم در روانشناسی نوین نیز مورد بررسی اندیشمندان این عرصه قرار گرفته است. مزلو معتقد بود افراد خودشکوفای در آنچه آنها را به انگیزش و میدارد، با سایر افراد تفاوت دارند. او در مورد انگیزش این افراد این نظریه را مطرح کرد که آنها از سوی فرا انگیزشها (Meta motivations) به تحرک و فعالیت وادار میشوند. وی در مورد فرا انگیزش معتقد است همچنان که ناتوانی در رضای نیازهای سطح پایین (نظیر گرسنگی، محبت و...) زیانبار است، ناکامی در برآورده ساختن فرا انگیزشها نیز منجر به فرا آسیب میشود؛ ولی این فرا آسیب، مانند ناکامی در نیازهای سطح پایین، روشن و آشکار نبوده و یک بیماری یا آسیب مبهم است (Neher, 1991: p.93).

بدین لحاظ، سخن گفتن از مفهومی واحد میان علم دینی و روانشناسی تحت عنوان «انگیزش و امید» که قابل تبیین صحیح از منظر انسان‌شناسی فلسفی است، امری دور از واقع نخواهد بود، چراکه علم دینی در عین ارائه دستورات شرعی به امید رسیدن به کمال نهایی اخروی، با اعتقاد به تحقق نظام عدل الهی و ایجاد دولت مهدوی، امید به آینده دنیوی و تلاش برای تحقق آرمانهای

انسانی را دوچندان مینماید:

در سیر زندگی اجتماعی انسان، روزی فرا خواهد رسید که سعادت اجتماعی بشر تضمین میشود و در آن روز، همه مردم در سایه واقع‌بینی و حق‌پرستی، خوشبختی واقعی خود را بدست می‌آورند و در مهد امن و امان مطلق و بی مزاحمت از هرگونه ناملایمات فکری، به سر خواهند برد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۹۱).

بهمین جهت، انسان‌شناسی حکمت متعالیه بستر مفهومی مناسبی برای تعامل میان علم دینی و روانشناسی فراروی پژوهشگران و متفکران این دو گرایش علمی فراهم می‌آورد تا با تبیین صحیح انگیزش و امید، شناخت انسان و راه رسیدن او به کمال، هموارتر گردد و در عین حال تحلیلها و ارزیابیهای شخصیت انسان برای درک و درمان آسیبهای روحی او، رنگ تازه‌یی بخود گیرد.

ج) معناگرایی

ویکتور امیل فرانکل که از پیشگامان روانشناسی وجودگرا (اگزیستانسیالیسم) است، به موضوع روانشناسی دینی پرداخت. وی، «لوگوس» (Logos) در زبان یونانی را معادل «معنا» میدانست و مکتب درمانی خویش را بر پایه هستی‌آدمی و تلاش برای رسیدن به این معنا استوار نمود (حیدری و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۱). بنابر اصول لوگوتراپی (معنا درمانی)، تلاش برای یافتن معنا در زندگی، اساسیترین نیروی محرکه هر فرد در دوران زندگی اوست (فرانکل، ۱۳۸۷: ۱۴۳). اصولاً، جستجوی معنا، صفت مشخصه انسان است؛ هیچیک از حیوانات دیگر، هرگز به این مسئله توجهی ندارند که آیا در زندگی معنایی وجود دارد یا خیر. تنها انسان است که به این موضوع می‌پردازد (همو، ۱۳۸۳: ۲۳). بهمین جهت نیز

فرانکل نیاز به معناجویی را ویژگی یک انسان سالم تلقی میکند و این ویژگی ساختاری را «تعالی وجود انسانی» نام مینهد. روش وی، اراده معطوف به معنا است که آشکارا در برابر تبیین فروید و آدلر یعنی اراده معطوف به لذت و اراده معطوف به قدرت - قرار میگیرد (حیدری و دیگران، ۱۳۹۵: ۷۲).

ملاصدرا همسو با این نظریه، سعادت انسان را با توجه به ساحت‌های وجودی وی، به دو قسم جسمانی (حسی) و روحانی (عقلی) تقسیم نموده است (نامدارپور، ۱۳۹۸: ۱۱۲) و در حقیقت سعادت را به اعتبار ظرف تحققش، بر دو نوع دنیوی و اخروی دانسته و سرانجام سعادت اخروی را کانون توجه خویش ساخته است و آن را نیز به دو بخش سعادت علمی (ناشی از درک معارف و حقایق عالم) و سعادت عملی (متأثر از التزام به طاعات و خیرات و کسب فضائل) منقسم نموده است. در اندیشه ملاصدرا، مهمترین طرق دستیابی به سعادت انسان، پنج عامل معرفی شده است: ایمان و عمل صالح، توبه و اصلاح درونی، عفو الهی و شفاعت (همان: ۱۱۶ - ۱۰۹). بعقیده او، سعادت حقیقی در گرو سعادت معنوی است؛ هرچند سلامت جسم و تمامیت امور معیشت هم لازم است. وی تصریح نموده است:

هرکس از تربیت مرکب و تدبیر منزل، ذاهل و غافل گردد، سفرش [بسوی پروردگار] تمام نمیشود و مادام که امر معاش دنیا تمام نباشد، امر انتقال و انقطاع بسوی باریتعالی - که همان سلوک عرفانی است - صورت نمیگیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۰۱).

پس انسان‌شناسی صدرایی با تأکید بر ارتباط نفس و بدن و اهتمام به امور معنوی و روحانی انسان، در عین معناگرایی و توجه به معنا و مفهوم زندگی سالم و تبیین نیازهای روحانی حیات انسانی، بر لزوم توجه به بدن و

امور معیشتی نیز تأکید کرده است. با توجه به این مطلب، میتوان گفت انسان‌شناسی صدرایی بستر تعاملی مفهومی قابل توجهی میان علم دینی و روانشناسی در حوزه «معناگرایی» ارائه نموده و ضمن توجه به بدن و بُعد جسمانی، به تزکیه و تهذیب روحانی و پالایش روانی نیز توجه کرده است تا سعادت دنیا و آخرت در کنار یکدیگر محقق گردند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان میدهد فلسفه صدرایی، نگاهی ژرف و عمیق به حقیقت انسان دارد؛ بگونه‌یی که میتواند بستری مناسب برای رشد و پرورش سایر عرصه‌های علوم انسانی ایجاد نماید. آنچه از این تحقیق بدست آمد، بخشی از زمینه‌های انسان‌شناختی حکمت اسلامی در فرآوری تعاملات دانشی میان علم دینی و دانش روان‌شناسی است.

بطور خلاصه میتوان گفت زمینه‌های انسان‌شناختی حکمت صدرایی برای ایجاد تعامل میان علم دینی و دانش روان‌شناسی، در دو طیف مستقل قابل بررسی است؛ طیف اول، زمینه‌های علم‌شناختی است که در آن، انسان‌شناسی صدرایی بستر تعاملی این دو ساحت علمی را بلحاظ غایت، ابزار، روش، منبع، ساختار و معیار دانش فراهم نموده است بگونه‌یی که در هر یک از این عرصه‌ها، ارتباط و کنشی فعال میان علم دینی و دانش روان‌شناسی قابل مشاهده است.

طیف دوم، زمینه‌های مفهوم‌شناختی است که بستری فراخ جهت ژرفنگری نسبت به حقایق مشترک میان علم دینی و علم روان‌شناسی فراهم آورده است. در حقیقت، فلسفه صدرایی در بُعد انسان‌شناختی خود با تبیین مفاهیمی نظیر «عشق»، «انگیزه»، «وابستگی» و «معنای زندگی»، زمینه تعمق و تفکر در ماهیت و کارکرد

مفاهیم مشترک میان این دو عرصه از دانش را مهیا نموده است تا با تبادل و تعامل دانشی مناسب، پیشرفت و ترقی در هر یک از این دو ساحت علمی صورت پذیرد.

منابع

قرآن کریم.

انزایی نژاد، رضا و حجازی، بهجت السادات (۱۳۸۴) «اصل سنخیت در عرفان و همانندسازی در روانشناسی؛ با گذری در اندیشه‌های عطار و مولوی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۸، ش ۱۹۷، ص ۳۵-۵۵.
ایزدی، محسن (۱۳۹۶) «تأملاتی در آثار ملاصدرا درباره سعادتمندی»، دو فصلنامه انسان‌پژوهی دینی، ش ۳۸، ص ۸۵-۱۰۴.

آرون، ریمون (۱۳۶۴) مراحل اساسی مسیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
برونو، فرانک (۱۳۷۰) فرهنگ توصیفی روان‌شناسی، ترجمه فرزانه طاهری و مهشید یاسایی، تهران: طرح نو.

بستان، حسین (۱۳۹۲/۴) گامی به سوی علم دینی، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۷) «بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی»، راهبرد فرهنگ، ش ۳، ص ۳۱-۱۷.

پورسیدآقایی، زهرا السادات (۱۳۸۸) «بررسی تطبیقی شخصیت انسان منتظر با شخصیت سالم از دیدگاه روانشناسی کمال»، مشرق موعود، سال ۳، ش ۱۲، ص ۱۲۷-۱۰۶.

تبار فیروزجایی، رمضان علی (۱۳۹۷) «معیار علم دینی با تأکید بر علوم انسانی اسلامی»، مقالات همایش تفسیر میزان و علوم انسانی اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
ترخان، قاسم (۱۳۹۷) ویژگی‌های پارادایمی موضوع علوم انسانی اسلامی از نگاه علامه طباطبایی، تفسیر میزان و علوم انسانی اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تکاور نژاد، منا؛ فخار نوغانی، فریده؛ سیدموسوی، سید حسین (۱۳۹۸) «بررسی تطبیقی ایمان و عشق از دیدگاه ملاصدرا»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۸۰.

جلالی تهرانی، محمد محسن (۱۳۷۴) «تکامل انسان: مقایسه یک نظریه اسلامی با نظریه‌ای در روان‌شناسی انسان‌گرا»، حوزه و دانشگاه، ش ۹.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳) ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: الزهرا.

_____ (۱۳۸۸) تفسیر تسنیم، ج ۱، تحقیق علی اسلامی، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹) تفسیر تسنیم، ج ۵، تحقیق علی اسلامی، قم: اسراء.

جیمز، ویلیام (۱۳۸۷) دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، قم: دارالفکر.

حیدری، حسین؛ روحانی رصاف، جواد؛ کاردوست فینی، خدیجه (۱۳۹۵) «از فریود تا مزلو: دگرگونی پارادایم‌های روانشناختی دین در دوره مدرنیته»، پژوهشنامه ادیان، سال دهم، ش ۲۰، ص ۹۱-۶۱.

خسروپناه، عبدالحسین؛ و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲) در جستجوی علوم انسانی اسلامی، تهران: معارف.

دوریه، ژان فرانسوا (۱۳۸۶) علوم انسانی گستره شناخت‌ها، ترجمه مرتضی کتبی و دیگران، تهران: نشر نی.

رشاد، علی اکبر (۱۳۸۷) «معیار علم دینی»، مجله ذهن، ش ۳۳، ص ۱۲-۵.

سیف، سوسن (۱۳۷۹) «انسان کامل از دیدگاه روانشناسی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ص ۲۳۵-۲۱۳.

شریفی، احمد حسین (۱۳۹۳) مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران: آفتاب توسعه.

شولتز، دوان (۱۳۸۵) روان‌شناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: پیکان.

_____ (۱۳۸۷) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، تهران: ارسباران.

صادقی، مرضیه (۱۳۹۱) «تأملات فلسفی در آسیب‌شناسی نفس با تکیه بر آراء ملاصدرا»، پژوهشنامه اخلاق، ش ۱۶، ص ۱۲۰-۱۱۰.

طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (۱۳۷۸) تعالیم اسلام، تصحیح خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۸۳) فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، تهران: فراروان.

_____ (۱۳۸۷) انسان در جست و جوی معنا: پژوهشی در معنی درمانی، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: نشر پل.

_____ (۱۳۸۸) خدا در ناخودآگاه، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران: خدمات فرهنگی رسا.

فروم، اریک (۱۳۸۷) گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: مروارید.

- حکمت اسلامی صدرا. — — — — —
 نظریان، تهران: مروارید.
 قربانی، قدرت الله (۱۳۹۳) «مناسبات انسان کامل و خلافت الهی در اندیشه ملاصدرا»، حکمت اسراء، ش ۲۰.
 کریم زاده، رحمت الله؛ عارفی، محمد اسحاق (۱۳۹۶) «این همانی شخصیت انسان از نظر سهروردی و ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، ش ۳۷، ص ۴۳-۲۵.
 کریمی، یوسف (۱۳۸۸) روان شناسی شخصیت، تهران: پیام نور.
 گلشنی، مهدی (۱۳۸۹) «چرا علم دینی؟»، فصلنامه اسراء، سال ۳، ش ۲، ص ۲۶-۱۵.
 ماهینی، انسیه؛ کیاشمشکی، ابوالفضل؛ خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵) «بررسی تطبیقی «از خود بیگانگی» از دیدگاه مولوی و ملاصدرا»، اندیشه نوین دینی، ش ۴۴، ص ۴۴-۷.
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۴) تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.
 — — — — — (۱۳۷۹) انسان و ایمان، تهران: صدرا.
 ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۷ الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۷ ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۷ ج) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۸ الف) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۸ ب) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 حکمت اسلامی صدرا.
 — — — — — (۱۳۹۸ ج) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸) یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
 میلر، جرج (۱۳۷۲) روان شناسی چیست؟ ترجمه مصطفی مفیدی، تهران: فاخته.
 نامدار پور، بهادر (۱۳۹۸) «تحلیل کیفیت ابتناء نجات بر فطرت از نگاه ملاصدرا»، اندیشه نوین دینی، ش ۵۷، ص ۱۲۰-۱۰۷.
 هانت، مورتون (۱۳۸۰) تاریخچه روان شناسی از آغاز تا امروز، ترجمه و تلخیص مهدی قراچه داغی و شیرین لارودی، تهران: پیکان.
 یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰) روان شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
 Bowlby, I. (1980). *Attachment and loss: Loss*. New York: Basic Books.
 Baumeister, R.F. & Leary, M.R. (1995). "The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation". *Psychological Bulletin*, 117 (3), p. 497-529.
 Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). "The "What" and "Why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior". *Psychological Inquiry*, 11, 227-268.
 Maddi, S. R. (1996). *Personality Theories: A Comparative Analysis*. (6th Ed). California; Brookes Cole Publishing Company.
 Neher, A. (1991). "Maslow's Theory of Motivation: A Critique". *Jornal of Humanistic Psychology*, July 1, 31 (3): 89-112.
 Shapin. steven. (2005). *science in: New keywords: a revised vocabulay of Culture and Society*. T.Bennett, L. Grossberg and M. Murriss, eds; Blackwellpublishing, Oxford.
 Shaver, P. R., Hazen, C., & Bradshaw, D. (1988). "Love as Attachment: The integration of three behavioral systems". In R. J. Sternberg & M. Barnes (Eds.), *The anatomy of love* (pp. 68-99). New Haven, CT: Yale University.