

نقد و بررسی «مبانی انسان‌شناختی نظریه‌های روان‌شناختی» (روان‌تحلیل‌گری –

رفتارگرایی – انسان‌گرایی) مبتنی بر «نظریه فطرت» با رویکرد اسلامی

علیرضا اسدنژاد^{۱*}، محمد هادی باقی^۲

۱. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، موسسه آموزش عالی اخلاق و تربیت قم، ایران. (نویسنده مسئول).

۲. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، موسسه آموزش عالی اخلاق و تربیت قم، ایران.

فصلنامه راهبردهای نو در روان‌شناسی و علوم تربیتی، دوره چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۴۰۱، صفحات ۲۸-۱۵

چکیده

نگاه نظریه‌پرداز حوزه علوم انسانی درباره ماهیت انسان، می‌تواند بر چگونگی یافته‌های علمی وی تأثیرگذار باشد. مجادله فطری‌نگری – تجربی‌نگری، یکی از مباحثات تاریخی و پردامنه در خصوص ماهیت انسان بوده است. پژوهش حاضر با هدف نقد و بررسی مبانی انسان‌شناختی سه مکتب روان-تحلیل‌گری، رفتارگرایی و انسان‌گرایی، مبتنی بر نظریه فطرت با تکیه بر آموزه‌های دینی ارائه شده است. این پژوهش، بنیادی بوده و با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا، انجام شده است. نتایج این پژوهش نشان داد «غلبه‌ی تفسیر غریزی ناسوتی از بشر»، «غلبه‌ی رویکرد پوزیتیویستی در تفسیر بشر»، «تفسیر بشر بر پایه‌ی خودبنیادی نفسانی»، «سیطره‌ی تفسیر ماتریالیستی مکانیکی از انسان» و «غلبه‌ی تکیه بر روش‌شناسی آزمایشی تجربی در تفسیر بشر»، از جمله مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی نظریه‌های مختلف روان‌شناختی کلاسیک است. این پژوهش نشان داد نگاه رویکردهای روان‌شناختی کلاسیک به انسان، نگاهی مبتنی بر محوریت عقل تجربی است. این درحالی است که نگاه به انسان در نظام فطرت محور، نگاهی مبتنی بر معیار انسان کامل بر محوریت عقل متصل به وحی است. همچنین این پژوهش نشان داد منظور نظریه‌های روان‌شناختی کلاسیک از مفهوم فطرت، مسئله‌ی غریزه و یا ژنتیک است که با مفهوم آن در متون اسلامی تفاوت معناداری نشان می‌دهد. واژه‌های کلیدی: فطرت، روان‌شناسی، انسان‌شناختی، روان‌تحلیل‌گری، رفتارگرایی، انسان‌گرایی.

مقدمه

روان‌شناسان وقتی می‌خواهند قواعد حاکم بر سازمان روانی انسان را به دست آورند، در پیش‌فرض‌ها، ساختارهای نظری و روش‌ها باهم تفاوت اساسی دارند (احمدی، ۱۳۹۶). در این میان یکی از جنبه‌های مهم در مقایسه، تشکیل و توسعه نظریه‌های روان‌شناختی، برداشت نظریه‌پرداز از ماهیت انسان است (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه: سیدمحمدی، ۱۳۸۹)؛ نگاه نظریه‌پرداز درباره‌ی ماهیت و هویت انسان، می‌تواند بر چگونگی یافته‌های علمی وی تأثیر گذارد، حتی می‌تواند به گزاره‌ای نادرست منجر شود (احمدی، ۱۳۹۶). بر این باور، تجربه‌گرایان^۱ و عقل‌گرایان^۲، دو رویکرد متفاوت هستند که هر یک بر اساس مبانی انسان‌شناسی خود، سازمان روانی انسان و عملکرد آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. در این میان زیگموند فروید^۳، رویکرد درمانی روان‌تحلیل‌گری را که مبتنی بر "بیش‌افزایی"^۴ بود، بنا نمود. او ارگانیسم را مجبور به جبر غریزی می‌دانست. پس از شکست‌های متوالی در توصیف، تشخیص و درمان به سبک روان‌تحلیل‌گری فرویدی، واتسون، روان‌شناسی رفتارگرایی را تأسیس و رویکرد توصیفی و درمانی خود را مبتنی بر "شرطی‌سازی" و "تقویت اجتماعی" بنا نهاد. وی با مطرح کردن تغییرات رفتاری بر اساس دیدگاه "محرك-پاسخ" انسان را به‌عنوان ماشینی زیستی مطرح کرد. این مکتب نیز به دلیل محدودیت‌های فراوان خود در توصیف، تشخیص، درمان و نفی اراده و اختیار برای انسان، علی‌رغم موافقان بسیار، مخالفان و منتقدان بسیاری پیدا کرد؛ تا اینکه مازلو، موج سوم روان‌شناسی را با عنوان روان‌شناسی انسان‌گرا مطرح نموده و رویکرد توصیفی خود را بر اساس "اراده‌ی آزاد" انسان به‌جای تقویت اجتماعی پیشنهاد کرد. این مکتب تأمین نیازهای زیستی، نیازهای روانی و خودشکوفایی^۵ را اساس سلامت روان معرفی کرد.

این در حالی است که به نظر می‌رسد ابعاد وجودی انسان – آن‌گونه که برخی از نظریه‌پردازان فرض کرده‌اند – فقط منحصر در بُعد غریزی یا زیستی نیست، بلکه دارای ابعاد وجودی مختلفی است. "طبع"، "غریزه" و "فطرت"، سه عنصر وجودی انسان است که در نگاه به انسان به آن‌ها نیازمندیم. طبع (طبیعت)، حالت و صفت ذاتی و ناآگاهانه‌ی سرشت انسان است که ناظر به ویژگی‌های مادی و فیزیکی اوست و ویژگی مشترک انسان، حیوان و جمادات محسوب می‌شود. غریزه، حالت و صفت ذاتی غیراکتسابی و بعد نیمه‌آگاهانه‌ی انسان است که از مختصات حیات حیوانی او بوده و انسان و حیوان در آن مشترک‌اند. فطرت، بعد آگاهانه‌ی انسان است که از مختصات حیات انسانی او بوده و در مقایسه با غریزه و طبع، بعد اصیل انسانی محسوب شده و باوجود آن انسان، انسان می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۲).

به‌طورکلی می‌توان گفت در تحلیل گرایش‌ها و رفتارهای انسان انحصاراً سه نظریه قابل طرح است: گرایش‌ها و رفتارها یا ریشه در خود انسانی انسان دارد که همان نظریه‌ی فطرت است، یا ریشه در خود حیوانی انسان دارد و یا امری برخاسته از ضرورت‌های اجتماعی و امثال آن است که نظریه‌ی رقیب است. در این تحلیل، نظریه‌های رقیب به نسبت منتهی می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۴)؛ زیرا

^۱ .empiricism

^۲ . rationalism

^۳ . Freud- Z

^۴ . Insight

^۵ . self actualization

از آن‌جا که «روان‌شناسی موجود، غالباً انسان را موجودی صرفاً زیستی-غریزی و متأثر از محیط فرض کرده» (شریعت‌باقری، ۱۳۹۳ و احمدی، ۱۳۹۵؛ زرشناس، ۱۳۸۷)، به لحاظ رویکرد درمانی گرفتار سردرگمی و حیرت گردیده است. گواه این مطلب وجود بیش از ۴۰۰ مدل روان‌درمان‌گری در عصر حاضر است که از آن به‌عنوان "جنگل روان‌درمانی" و "آشوب بیمارگون" نام‌برده می‌شود (پروچاسکا^۱ و نورکراس، ۲۰۰۷؛ ترجمه سیدمحمدی، ۱۳۹۲). متأثر از همین نسبیت‌گرایی است که با تغییر شرایط و عوامل اجتماعی و روان‌شناختی، حکم "سلامت" و "بیماری" نیز تغییر می‌یابد.

به نظر می‌رسد با شاخص فطرت به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی دیگر این نسبیت‌هنجاری، معنایی نخواهد داشت و واژه‌های "سلامت" و "بیماری"، مفهومی "واحد" و "ثابت" می‌یابند (اسدنژاد، ۱۳۹۷). علاوه بر اشکال نسبیت‌گرایی، همچنین به نظر می‌رسد از دیگر عوارض ناشی از بی‌توجهی به عنصر فطرت و صرفاً غریزی فرض کردن انسان، "ازخودبیگانگی"، "خودفراموشی" و "آشفته‌گی سازمان روانی" انسان خواهد بود (رنجبرحقیقی، بی‌تا)؛ به گونه‌ای که فرد در رفاه نسبی به سر برده اما همچنان روح متلاطم و ناآرامی خواهد داشت؛ زیرا «از آن‌جا که هر عمل یا کنش انسان، در جهت ارضای امیال و کشش‌های متعدد اوست، هر شخصی تحت تأثیر خواسته‌ها و امیال فطری خویش قرارگرفته و ناکامی در ارضای امیال فطری، مشکلات روانی و عوارض جسمانی زیادی را به بار می‌آورد» (فقیهی، ۱۳۸۶).

بنابراین به نظر می‌رسد شناخت فطرت و فطریات به‌عنوان یکی از مبانی انسان‌شناختی در روان‌شناسی، در "ادراک مسائل و مشکلات انسان"، "کیفیت تعامل با وی"، "نوع خدمات مشاوره‌ای" و "فرایند تشخیص و درمان" مشکلات روانی او، نقش تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت (اسدنژاد، ۱۳۹۷). به همین منظور اگرچه فطرت را می‌توان از زوایا و مناظر مختلف نگریست ولی برای اینکه فطرت بتواند به‌عنوان مبانی انسان‌شناختی مشاوره و روان‌درمانی قلمداد شود، لازم است تا به فطرت از زاویه روان‌شناختی نگریسته شود. بر این اساس، این پژوهش به دنبال آن است که اولاً در فرض پذیرش فطرت به‌عنوان مبانی انسان‌شناختی، این مبنا در نظریه‌های روان‌شناختی موجود از چه نقش و جایگاهی برخوردار است؟ و ثانیاً نسبت مفهوم فطری‌گرایی در این نظریه‌ها با فطری‌گرایی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی چیست؟

پیش از تبیین سؤالات پژوهش لازم به نظر می‌رسد «فطرت» به‌صورت روشن و عملیاتی تعریف گردد. به‌طور کلی به مجموعه صفات، استعدادها و ویژگی‌های مشترکی که به‌صورت غیراکتسابی و بدون دخالت اراده و خواست آدمی در ذات انسان موجود باشد، فطرت گفته شده است؛ صفات و خصوصیات مقدس (مطهری، ۱۳۸۲) که لازمه خلقت انسان بوده و از آغاز خلقت در ذات او نهاده شده‌اند و انسان قبل از تأثیرپذیری از عوامل بیرونی و محیط اجتماعی، این قبیل "ادراکات" و "گرایش‌ها" را در خود دارد. همه انسان‌ها در این سلسله صفات و ویژگی‌ها "یکسان" بوده و در گذر زمان تغییری در آن‌ها صورت نمی‌پذیرد. صفاتی که از ثبات و پایداری برخوردار بوده و در برابر تأثیر محیط خارجی مقاوم‌اند (پیشین، ص ۳۵)؛ خصوصیات که بشر با آشکارگی آن‌ها "انسان" می‌گردد و این ویژگی‌ها مقوم انسانیت آدمی هستند (زرشناس، ۱۳۸۷).

¹ Prochaska

اشکالی که بر این تعاریف وارد است این است که در آنها به نحوی "فطریات" به جای "فطرت" تعریف شده است. با توجه به این اشکال، اسدنژاد (۱۳۹۷) فطرت را این‌گونه تعریف نموده است: سازمان پویای روانی درونی انسان و گونه‌ای خاص از ساختار خلقی و سرشتی مشترک انسانی که منبع صفات و خصوصیات - اعم از بینش‌ها و گرایش‌ها - است که لازمه‌ی خلقت انسان بوده و از آغاز خلقت به نحو ثابت و پایدار در ذات او نهاده شده و انسان در آغاز آفرینش خود و پیش از قرار گرفتن در شعاع تأثیر تربیتی، تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی و دیگر عوامل بیرونی، آن (سازمان و ساختار سرشتی مشترک) را دارد و بر اساس آن نسبت به حقایق و واقعیت‌های جهان هستی بی‌طرف نیست.

روش پژوهش

در این پژوهش مطالب مرتبط با فطرت از متون اسلامی جمع‌آوری، طبقه‌بندی و تحلیل شد. سپس با رویکردهای سه‌گانه در روان‌شناسی کلاسیک مقایسه شد و امتیازات آن ارائه گردید.

یافته‌ها

تحلیل محتوای مطالب مرتبط با مبانی انسان‌شناختی در روان‌شناسی کلاسیک نشان داد: نظام روان‌تحلیل‌گری، رفتارگرایی و انسان‌گرایی تبیین‌های متفاوتی دارند. روان‌تحلیل‌گری بر این باور است انسان ذاتاً پست و شرور بوده و گرایش او به فساد و تباهی بیش از خیر و نیکی است (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه: سیدمحمدی، ۱۳۸۹). برخی معتقدند این مکتب اعتقاد دارد انسان ذاتاً نه خوب است و نه شرور؛ بلکه از نظر اخلاقی خنثی است. شیلینگ معتقد است: فروید انسان را ماحصل نهایی رشد تدریجی دانسته، در سراسر زندگی اعتقادش را به تکامل انسان حفظ کرد. او معتقد بود انسان یک اصل فعالیت حیاتی دارد. وی این اصل را با دو واژه "انرژی" و "نیرو" مشخص نمود. خصوصیت ویژه‌ی آن، این است که اساساً عملکردی منطقی دارد و هدف همه‌جانبه‌ی انسان، رفتاری منطقی توأم با بصیرت است (شیلینگ، ۱۳۷۴). فروید وجود آدمی را به سه قسمت تقسیم می‌کند. در نظریه‌ی او، لایه‌ی اصیل و اولیه‌ی حیات انسان که صرفاً در لذت‌جویی و تابع "اصل لذت" می‌باشد، "نهاد" نامیده می‌شود که اساساً خصلتی ناخودآگاه دارد و در قالب "لیبدو" یا "انرژی جسمی" (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه: سیدمحمدی، ۱۳۸۹) که برخی مفسران علاقه‌مند به فروید آن را معادل "شهوت" می‌دانند، خود را عیان می‌کند. در حدود دوسالگی، از "نهاد" لایه‌ای جدا می‌شود که فروید آن را "من" می‌نامد. "من" در نگاه فروید "تابع اصل واقعیت" می‌باشد و می‌کوشد تا لذت‌خواهی بدون توجه به اقتضائات محیطی نهاد را، به گونه‌ای کنترل نماید و برای ارضای خواست و نیازهای او راه‌های معقول و واقع‌گرایانه پیدا کند. در حدود شش‌سالگی در پی حل عقده ادیپ، لایه شخصیتی به نام "فرامن" شکل می‌گیرد که "تابع اصول اخلاقی" بوده و در واقع همان وجدان اخلاقی و تجسم آرمان‌ها و شخصیت ایده‌آل مورد نظر هر فرد می‌باشد. از این پس نقش اصلی "من"، برقراری "همه‌انگهی"

¹ . pleasure principle

² . id

³ . libido

⁴ . ego

⁵ . super ego

مابین نهاد و فرامن " خواهد بود. در واقع "من" می‌کوشد تا با تکیه بر اصل واقعیت، هم "نهاد" را که تابع اصل لذت است به گونه‌ای معقول و مبتنی بر مصالح اجتماعی و اقتضائات واقعیت ارضا کند و هم آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها و خواست‌های اخلاقی "فرامن" را رعایت نموده و در مسیر تحقق آن‌ها عمل نماید. این مکتب معتقد است "فرامن" در تمام قرون، اثرات ثابتی در انسان گذاشته و هسته‌ی مرکزی آن جزو فطرت انسان شده است (احمدی، ۱۳۹۵). در این دیدگاه، "من" و "فرامن" محصول "نهاد" و لیبدو هستند. در واقع، تمامی سطوح شخصیت از دیدگاه فروید در خدمت لذت‌جویی بوده، غایت اصلی آن‌ها برآوردن کام لیبدو است. نظام رفتارگرایی به لحاظ فلسفی، ریشه در آرای فیلسوفان تجربی کسانی چون "جان لاک"، "دیوید هیوم"، "جرمی بنتام" و "جان استوارت میل" دارد که معتقد به وجود یک "طبیعت ثابت و مشترک" برای انسان نبوده و به تعبیر لاک، نهاد انسان را هنگام تولد همچون یک لوح خالی و سفید می‌دانستند (احمدی، ۱۳۹۵). از نظر رفتارگرایان، انسان ذاتاً نه خوب است و نه بد. بلکه یک ارگانیسم تجربه‌گر است که استعداد بالقوه‌ای برای همه نوع رفتار را دارد. از آنجایی که رفتارگرایان، مفهوم "اراده‌ی آزاد" را انکار می‌کنند و اعتقاد ندارند که فرد می‌تواند به شیوه‌ای رفتار کند که به حوادث پیشین وابسته نباشد، انسان را موجودی می‌دانند که بر اساس شرطی شدنش و نه بر اساس عقایدش زندگی می‌کند (شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۷۱). در واقع در این مکتب، اساس و پایه را می‌توان "روانشناسی حیوانی" دانست. "واتسون" که پایه‌گذار مکتب رفتارگرایی است، معتقد بود انسان نیز حیوانی است که می‌تواند حرکات و رفتار او را مانند سایر حیوانات تبیین کرد. او می‌نویسد: «رفتارگرا در کوشش‌هایش برای کسب طرح واحدی از پاسخ حیوان، هیچ مرزی بین انسان و حیوان نمی‌شناسد. جانداران اعم از انسان و حیوان به وسیله تجهیزات ارثی و عادت، خود را با محیط سازگار می‌کنند (زرناس، ۱۳۸۷).

به‌طورکلی رفتارگرا منکر چیزی به نام طبیعت (فطرت) در انسان است و شخصیت فرد را به‌دوراز هرگونه گرایش و توانایی ذاتی می‌داند. این مکتب، انسان را چونان ماشین منظمی می‌پندارد که ارگانیسم او برنامه‌ریزی‌شده و پاسخگوی کنش‌پذیر محرک‌های بیرونی است (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه سیدمحمدی، ۱۳۸۹). این نظریه، ذات بشر را خنثی می‌داند و معتقد است "تجربه"، انسان را خوب یا بد یا هر چیز دیگری که هست می‌کند. آن‌ها در پاسخ به این سوال که آیا انسان‌ها از اراده‌ی آزاد برخوردار هستند، روان‌شناسانی که گرایش علمی دارند می‌گویند نه (هرگنهان، ۲۰۰۹).

انسان‌گرایان مانند کارل راجرز^۱ و ابراهام مزلو^۲ طبیعت انسان را نیک و خیرخواه و شُرور انسانی را برخاسته از تصمیم‌گیری نادرست افراد یا تأثیر محیط اجتماعی بر انسان می‌دانند (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه: سیدمحمدی، ۱۳۸۹). محققان در روان‌شناسی در توضیح اصول بنیادین این دیدگاه می‌نویسند: از اصول مهم موردقبول پیروان این نظریه این است که استعدادهای مورث و توانایی‌های بالقوه‌ی آدمی همه نیکو هستند و در ارگانیسم او هیچ چیز بد وجود ندارد. این تأثیر عوامل نامساعد محیط است که ممکن است چیزی را بد کند (سیاسی، ۱۳۸۴). روان‌شناسان انسان‌گرا، اراده‌ی آزاد^۳ و توان انتخاب‌گری انسان را عامل اصلی دگرگونی‌های انسانی

۱. Rogers. karl

۲. Maslow

۳. free will

می‌دانند. به اعتقاد مزلو، هسته‌ی درونی شخصیت یا خود، از راه کشف و ابراز استعدادهایی که در فرد نهاده شده و در نتیجه‌ی به‌کارگیری نیروی اراده و خلاقیت انسان، رشد می‌کند (شولتز و شولتز، ۲۰۰۹).

با توجه به این‌که اولاً: اساس انسان‌گرایی در روان‌شناسی در نظریه‌های «مزلو» و «راجرز» انتشار یافته است و ثانیاً: شاید در بدو امر به نظر رسد نظریه‌ی انسان‌گرایی، نظریه‌ای مطابق با ذاتیات و فطریات انسان باشد، به نگاه این مکتب به انسان، با تفصیل بیشتری پرداخته شده است:

انسان از دیدگاه مزلو: مزلو، فروید را به خاطر تلاش در جهت محدود کردن نیازهای متعالی - به‌عنوان دفاع در برابر غرایز - مورد انتقاد قرارداد (شولتز، ۱۹۹۰، ترجمه: کریمی و همکاران، ۱۳۸۹). او معتقد بود که مکتب روان‌تحلیل‌گری به طرز مخاطره‌آمیزی به فلسفه‌ی انکار ارزش‌ها و پوچ‌گرایی نزدیک است. او راجع به مکتب رفتارگرایی نیز می‌گفت: «این مکتب، مشروعیت ارزش‌ها و معانی را به‌عنوان یک موضوع مهم و مورد علاقه روان‌شناسی انکار می‌کند. لذا یکی از مهم‌ترین جنبه‌های وجود انسانی را از او جدا کرده، وی را تا حد یک ماشین تقلیل می‌دهد (مزلو، ۱۹۹۴). او با این بیان که: وقتی روان‌شناسی به مطالعه بدترین حالت‌های انسانی یعنی روان رنجوران و روان‌پریشان پردازد، همه عواطف انسانی مثبت و مفید از قبیل شادمانی، خرسندی، رضایت‌خاطر و آرامش‌روان را مورد غفلت قرار می‌دهد، شدیداً از دو رویکرد رفتارگرایی و روان‌کاوی انتقاد می‌کند (شولتز، ۱۹۹۰). مزلو معتقد بود هر فردی با استعدادهای مشخصی به دنیا آمده و در جستجوی آن است که آنها را در طول زندگی شکوفا نماید (مزلو، ۱۹۷۰). مزلو در مورد فطرت انسانی بر این باور بود که همه‌ی ما "فطرتی درونی" و اساساً "زیست‌شناختی" داریم که تا حدودی طبیعی، ذاتی، مسلم و به مفهوم خاص، تغییرناپذیر یا دست‌کم با دامنه‌ی محدود تغییر است. (مزلو، ۱۹۹۳). مزلو می‌گفت: «این فطرت درونی به نظر نمی‌رسد که ذاتاً "بد" باشد، بلکه بیشتر "خوب" یا "خشتی" است؛ لذا بهتر است که آن را شکوفا سازیم و مشوق آن باشیم، نه آنکه سرکوبش کنیم. ضمناً چنانچه این هسته‌ی ذاتی فرد، نادیده انگاشته یا سرکوب شود، دیر یا زود به‌طور پنهانی یا آشکار فرد را بیمار خواهد کرد» (شکرکن، نفیسی، برادران، رفیعی و همکاران، ۱۳۸۷). مزلو در مورد ضرورت هماهنگ بودن انسان با فطرت و اینکه اعمال بد ما انسان‌ها، انحراف از فطرت بوده و اثر روانی آن در همین جهان به ما می‌رسد، نوشت: «موضوع مهمی که هر فرد به‌تنهایی بایستی به‌صراحت و به‌دقت دریابد این است که هرگونه انحراف از فضیلت‌های نوع بشر، هر جرم و تقصیر نسبت به فطرت خویشتن و هر عمل شرارت‌آمیز، همگی بدون استثنا در ناخودآگاهمان ضبط می‌شوند. نتایج به‌جامانده درنهایت، یکی از این دو خواهد بود: یا خود را می‌پذیریم و به خود احترام می‌گذاریم و یا اینکه از خودمان متنفر می‌شویم و احساس سرزنش، بی‌ارزشی و نامحسوب بودن می‌کنیم» (مزلو، ۱۹۶۸).

مزلو با قبول این مطلب که انسان یک لوح سفید نبوده و دارای خصوصیات ذاتی مشخصی است در چالش خاصی قرار گرفت؛ زیرا او باید از یک‌طرف درباره‌ی "افراد ستیزه‌جو" و از طرف دیگر درباره‌ی "افراد والا و متعالی" توضیح می‌داد. مزلو مقدار زیادی از این تمایلات و فعالیت‌های انسانی را به وسعت انگیزه‌ها نسبت داد. این وضعیت باعث حیرت او شده و او را به کاوش در این مطلب واداشت که چگونه هر دو گروه از انسان‌ها می‌توانند در استعداد و انگیزه‌های پنهان نوعی خود، مشترک باشند؟ از این سوال، "نظریه‌ی سلسله‌مراتب نیازها" نشئت گرفت (شکرکن، نفیسی، برادران رفیعی و همکاران، ۱۳۸۷). وی این کار را با تقسیم نیازها

به پنج نیاز اصلی آغاز کرد. این نیازها عبارت‌اند از: (۱) نیازهای فیزیولوژیک؛ (۲) نیازهای ایمنی یا امنیت؛ (۳) نیازهای تعلق و عشق؛ (۴) نیاز به احترام؛ (۵) نیاز به خودشکوفایی (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه: سیدمحمدی، ۱۳۸۹).

انسان از دیدگاه راجرز: کارل راجرز از جمله روان‌شناسان انسان‌گرا است که تصویر خوش‌بینانه‌ای از طبیعت انسان عرضه داشته است (شولتز و شولتز، ۲۰۰۹). از نظر راجرز، انسان کامل کسی است که بتواند استعدادهای بالقوه‌ی خود را به فعل درآورد. کمال انسانی در گرو محقق کردن ویژگی‌های نهان و یکتای خویش است و هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. کمال انسانی هدف نیست، بلکه مسیر و فرایند است (شولتز، ۱۹۹۰). همچنین راجرز معتقد است که انسان کامل، خود را در بند هنجارها و تجویزهای اجتماعی قرار نمی‌دهد. لازمه کمال انسانی از نظر راجرز، داشتن شخصیتی ثابت و استوار است؛ انسان کامل در موقعیت‌های مختلف بر اساس "ندای درونی خود" عمل می‌کند و قواعد و مقررات از پیش تعیین‌شده نمی‌تواند راهنمای انسان در رسیدن به کمال باشد (شولتز و شولتز، ۲۰۰۹، ص ۲۷۳). راجرز انسان‌ها را ذاتاً خوب، قابل‌اعتماد و منطقی دانسته، آنها را موجوداتی تلقی می‌کند که توان تعالی و دستیابی به صفات عالی و پسندیده را دارند (شولتز، ۱۹۹۰، ترجمه: کریمی و همکاران، ۱۳۸۹). این رویکرد در روان‌شناسی به روان‌شناسی کمال معروف شده است. از نظر راجرز آدمی توانمندی‌های بالقوه‌ی بسیاری دارد و در صورتی که اجتماع، مانعی برای وی پدید نیآورد، خود، هم می‌خواهد و هم می‌تواند بالقوه‌ها را بالفعل نماید. میل به فعلیت بخشیدن و اعتلای وجود، انگیزشی فطری است (فقیهی و رفیعی‌مقدم، ۱۳۸۷). از نظر راجرز، هر فرد آدمی، جهان خصوصی منحصر به خود دارد که حاصل تجربیات آگاهانه و ناآگاهانه است و فقط برای خودش شناخته‌شده است و هیچ‌کس دیگر از این عالم درونی او آگاه و مطلع نیست؛ بنابراین هرکسی بهترین منبع اطلاعات درباره‌ی خویش است (راجرز، ۱۹۵۱). چه بسا خودهای دروغین و غیرانسانی آدمی، به جای خود واقعی، خویش را نشان می‌دهند و فرد را از خویشتن بیگانه می‌سازند. با شناخت "خود واقعی"، آدمی می‌تواند در مسیر زندگی، راه صحیحی که مطابق با ساختمان وجودی و فطری‌اش باشد انتخاب کند و آن را شکوفا سازد (شولتز و شولتز، ۲۰۰۹).

در نقد و بررسی مبانی انسان‌شناختی نظریه‌های سه‌گانه در روان‌شناسی کلاسیک به نظر می‌رسد این نظریه‌ها به دلیل جوهر اومانیستی سکولاریستی خود و مغفول گذاشتن فطرت حقیقی انسان، نتوانسته‌اند تصویر دقیقی از انسان به دست دهند. به نظر می‌رسد نگاه روان‌تحلیل‌گری به انسان یک نگاه ماشینی است. "فروم" این الگوی فکری را «تفکر مکانیستیک-ماتریالیستیک» می‌نامد. بر این اساس آنچه محرک رفتار آدمی است، حالت عدم تعادل هیدرولیک است. در واقع این نظریه، درکی "بیولوژیک-غریزی" از انسان دارد و معتقد است که این غرایز، محرک اصلی رفتار آدمی است (زرشناس، ۱۳۸۷). «این مکتب در نگاه به انسان به نحوی جبرگرایی قائل است و معتقد است جبر غریزی، سیطره‌ی نیرومندی بر بشر دارد» (شولتز و شولتز، ۲۰۰۵، ترجمه: سیدمحمدی، ۱۳۸۹). در تفسیر فروید از بشر، بُعد فطری و فرانسوتی وجود آدمی به طور کامل نادیده گرفته شده و تمامی اعمال و رفتار و زندگی روانی انسان در چارچوب نحوی تفسیر غریزی خلاصه و منحصر گردیده است.

نظریه رفتارگرایی، "درون" انسان را از محتوای غیررفتاری خالی می‌داند. این مکتب اساساً منکر چیزی به نام فطرت انسان می‌باشند و شخصیت فرد را به دوراز هرگونه پایه و عنصر نظری و گرایش و توانایی ذاتی انسان می‌داند (شفیع‌آبادی و ناصری، ۱۳۷۱). رفتارگرایی و درمانگری به سبک شرطی‌سازی، نشان از غریزی فرض کردن انسان در کنش‌ها و واکنش‌هاست؛ چه اینکه آنان رفتار

را پاسخ ارگانیسم به محرک‌های محیطی می‌دانند که صددرصد جبرگرایانه و پوزیتیویستی است. رفتارگرا در الگوی فکری خود، هیچ توجهی به قابلیت‌های فطری انسان برای رشد، تکامل و سلامت ندارد و آدمی را دائماً در چارچوبی "مکانیکی-غریزی" تفسیر می‌نماید. نظریه فطرت، ضمن تأکید بر آگاهی و سازمان‌شناختی انسان، عادت دادن بدون تفکر، تحلیل و انتخاب را در شأن انسان نمی‌داند.

در این میان مکتب انسان‌گرایی و مزلو با آنکه تلاش فراوانی برای پیدا کردن راه‌حل وحدت بخشیدن و اتحاد بین علوم و مذهب داشت، اما موفق به انجام آن نشد؛ زیرا او اصرار داشت که فقط از ابزار و توضیحات و تبیینات تجربه‌گرایانه استفاده کند و این ابزار و تبیینات برای شناخت و توضیح عالم غیب و جذبه و کشش این عالم برای انسان، مناسب و صحیح نیست (جلالی‌تهرانی، بی‌تا). اتکای بر تبیینات تجربه‌گرایانه نمی‌تواند انسان را کاملاً تبیین نماید و این خطای بزرگ نظریه‌های روانشناسی کلاسیک است.

مزلو معتقد است نیازها یکی پس از دیگری ظاهر می‌شوند و تا نیاز قبلی حداقل تا حدودی ارضا نشود، نیاز بعدی پدیدار نمی‌شود (شولتز، ۱۹۹۰). او هیچ‌گاه به نحو روشن، مشخص نکرده است که مقصودش از "پدیدار نشدن" چیست؟ اگر منظور او از پدیدآمدن، این است که این نیازها اگرچه هستند و وجود دارند اما به درجه ظهور و بروز نرسیده‌اند، صحیح و پذیرفته شده است؛ اما چنانچه مقصود وی از "پدیدایی"، "ایجاد" و به وجود آمدن باشد، این حرف را شاید درباره‌ی نیازهای غریزی مثل نیاز جنسی و طبیعی بتوان پذیرفت، اما در مورد نیازهای فطری پذیرفته شده نیست؛ زیرا فطریات همواره با تولد وجود دارند و در طی زمان "ایجاد" نمی‌شوند؛ بلکه "زمان"، "مکان" و "مربی" آن نیازها را تنها آشکار می‌سازند و فقط مبرز هستند و نه مثبت و موجد (اسدنژاد، ۱۳۹۷). این نظر، حتی درباره‌ی نیازهای غریزی و طبیعی نیز به نظر چندان صحیح نمی‌رسد.

مزلو همچنین، اگرچه به ذاتی بودن نیازها اشاره می‌کند اما از این امر غافل شده است که این نیازها و ذاتی بودن آنها از چه نوع و جنسی هستند. آیا اثر و برآمده از طبع بوده یا برآمده از غریزه و یا از فطرت انسان؟ «حتی با فرض قبول اعتقاد به فطرت از جانب مزلو، او دید جامعی از فطریات انسان به دست نمی‌دهد. به همین جهت اشکالاتی در نظرات او دیده می‌شود که با مبانی فطرت‌شناختی اسلامی متفاوت است. او اولاً: معتقد است فطرت، شخصی (نوعیه فردی در مقابل نوعیه جمعی) است و ثانیاً: معتقد شده است فطریاتی داریم که نسبت به بدی و خوبی "خشی" هستند» (شکرکن، نفیسی، برادران رفیعی و همکاران، ۱۳۸۷). تفسیر اگزیستانسیالیستی نظام انسان‌گرا از آزادی و اختیار آدمی، غلط و غیرواقع‌بینانه است. ادراک غیر واقع‌گرایانه این روان‌شناسان و شخص "راجرز" از میزان و کیفیت آزادی بشر به نوعی ایده‌آلیسم خیال‌بافانه و نادیده گرفتن شرایط عینی و محدودیت‌های واقعی محیط می‌انجامد و به نحوی تکرار ادعای باطل و شکست‌خورده‌ی "سارتر" درباره‌ی آزادی است. راجرز و دیگر روان‌شناسان از وجود یک "طبیعت بشری" یا "خود" در نهاد بشر سخن می‌گویند؛ اما هیچ‌گاه آن را به دقت تعریف نمی‌کنند و شئون و وجوه وجودی آن را مورد بررسی قرار نمی‌دهند. از آراء و نوشته‌های آن‌ها این‌گونه برمی‌آید که درکی تماماً ناسوتی و مادی از طبیعت بشر دارند و آن را در افق ناسوتی درک می‌کنند (زرشناس، ۱۳۸۷). بدین‌سان افق نگاهشان هیچ‌گاه به سمت فطرت متعالی انسان سیر نمی‌کند. انسان‌گرایان و شخص راجرز در عین اینکه معتقد به خصوصیات سرشتی انسان است، اما نمی‌توان او را معتقد به فطرت دانست؛ زیرا راجرز خصوصیات سرشتی نیک را نسبت به هر فرد متفاوت می‌داند — و همچون مزلو، قائل به صفات "نوعی

فردی " است- و قائل به صفات مشترک انسانی به نحو "نوعی جمعی" نیست. به همین خاطر است که آنها نظام انسان‌گرایی را تأسیس کردند و بیان داشتند که هر فرد بر اساس خصوصیات منحصر به فرد خود انتخاب می‌کند و در این انتخاب نیز به همین علت باید آزاد باشد.

از دیگر نقدهای این نگاه به انسان این است که در دیدگاه راجرز، ارگانیسم، بعضی ارزش‌ها را در سازمان "خود" مستقیماً تجربه کرده و بعضی را از دیگران گرفته و به درون افکنده است. (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۷۱). از دیدگاه اسلامی، اصل درک ارزش‌ها در وجود فرد به صورت فطری وجود دارد. چنین نیست که ارزش‌ها یا از تجربه خود فرد به دست آمده باشد یا از دیگران گرفته باشد. بلکه توانمندی درک ارزش‌ها، خوبی‌ها و بدی‌ها به صورت کلی در هر فرد وجود دارد؛ به عبارت دیگر معیار درک ارزش‌ها، تجارب خود فرد نیست که اگر تعالی بخش "خود" باشند، با ارزش مثبت و اگر او را بقا و تعالی نبخشند، با ارزش منفی تلقی کند. بلکه معیار، میل به ارزش‌ها است که در فطرت آدمی وجود دارد. اگر رفتاری با آن ارزش‌ها هماهنگ باشد، با ارزش مثبت و اگر ناهماهنگ باشد با ارزش منفی تلقی می‌شود (فقیهی و رفیعی مقدم، ۱۳۸۷). گرچه راجرز به نوعی، فطرت و وجود فطریات در وجود انسان را پذیرفته و نظریه‌های خود را بر اساس آن مدون ساخته است، اما نقد اساسی به وی این است که او "خود انسان" را مستقلاً دارای توانایی برای رسیدن به تکامل خویش می‌داند و حال آنکه فطریات، تنها شناخت‌ها و گرایش‌های مبهم و کلی هستند که در وجود انسان قرار داشته و نهان شده است و انسان به خودی خود چندان نمی‌تواند در مسیر تکامل، به موفقیت دست یابد و این وحی و تعالیم انبیا هستند که تفصیلات و جزئیات شناخت‌ها و گرایش‌های کلی فطری را بیان می‌کنند. وگرنه انسان به خودی خود گرچه نیازها را درمی‌یابد، اما رافع حقیقی نیازهای خود را غالباً بدون وحی نمی‌شناسد (اسدنژاد، ۱۳۹۷). به همین جهت می‌توان گفت از آنجایی که راجرز در نظریه خود اشاره‌ای به شریعت آسمانی ندارد و بدین ترتیب نقش هدایت‌گر و راهنمای شریعت الهی را نادیده می‌گیرد و از آنسو در نهاد بشر گرایش‌ها و تمایلات مختلفی اعم از "طبیعی"، "غریزی" و "فطری" وجود دارد که وظیفه‌ی شریعت، محدود کردن برخی و پرورش برخی دیگر است، بدین سان هیچ چارچوب ثابت و روشنی برای پرورش بشر در آرای راجرز دیده نمی‌شود و آنچه نیروی سومی‌ها تحت عنوان "خودشکوفایی" می‌نامند، در عمل، گرفتار هرج و مرج و تناقضات فراوانی است. به عبارت بهتر هر نوع تلاش برای فعلیت یافتن استعدادها و گرایش‌های وجودی آدمی، نیازمند طرح و نقشه‌ای برای هدایت است؛ وگرنه به یک آشفتگی نسبی انگارانه منجر می‌شود. اساساً تحقق خود یا خودشکوفایی بدون طرح و نقشه‌ی هدایتی امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا قابلیت‌های بشر برای تحقق خود بسیار زیاد است و از طرف دیگر همه‌ی جنبه‌های طبیعت بشری، ارزش فعلیت یافتن و یا ارزش یکسان برای فعلیت یافتن ندارند (زرشناس، ۱۳۸۷).

در نظام انسان‌گرایی، انسان خود را موجودی مستقل و یگانه می‌پندارد و به هیچ قدرتی خارج از خود اتکا ندارد و محوریت تمام امور، خود اوست. انسان از نظر انسان‌گرایان تنها به خود و خواسته‌هایش توجه دارد و هر چه را که خود صلاح بداند می‌کند. از نظر راجرز انسان نباید خود را در قید هیچ حاکمی قرار دهد. از نظر انسان‌گرایان، انسان، محور و اساس همه‌ی واقعیت‌ها و ارزش‌ها است و همه‌چیز حتی خدا و دین باید در "او" توجیه و تفسیر شوند. انسان موجودی "خودمدار" است که در مقابل هیچ مقامی غیر از خود مسئولیتی ندارد و مجاز است برای کسب منافع از همه‌چیز به صورت ممکن بهره‌برداری کند (فقیهی و رفیعی مقدم،

(۱۳۸۷). این دیدگاه، "انسان‌محوری" در مقابل "خدا‌محوری" به شمار می‌رود. به همین دلیل در این نظریه همه‌چیز از انسان شروع و به همو ختم می‌شود و هیچ حقیقتی برتر و بالاتر و والاتر از انسان وجود ندارد (رنجبرحقیقی، بی‌تا). در این دیدگاه، گزاره‌ها، دائرمدار خواست "خود انسان" است. درحالی که نه تنها فطریات بدون تعالیم وحی، تفسیر و تبیین نمی‌شوند، بلکه بدون وحی و براساس خودمحوری به فطریات پاسخ دادن، غالباً راه سراب رفتن است. انسان بهنجار اومانیزم، آرمانی فراتر از خود ندارد و نباید و نمی‌تواند به چیزی بیش از آن بیندیشد. به قول "می" (۱۹۹۴) ارزش‌های جامعه‌ی غربی یعنی یهودیت، مسیحیت و نیز انسان‌گرایی که بر مبنای تفکرات "هایدگر" و "کی‌یر کگارد" بوده و انسان‌گرایی که در آن علایق و شأن انسان ارج نهاده می‌شود، دیدگاهی فردگرایانه، انتقادی و سکولار را ارائه می‌دهد. به همین جهت است که به نظر می‌رسد، این نوع از روان‌شناسی و توصیف از انسان نتوانسته است پاسخگوی مشکلات و مسائل فعلی انسان باشد، چه رسد به مشکلات و مسائل نسل فردا (می، ۱۹۹۴).

با تحلیل متون اسلامی مرتبط با مبانی انسان‌شناختی از دیدگاه اسلامی معلوم شد تنها راه خردپذیر در توجیه تکامل انسان، اعتراف به یک سلسله ارزش‌ها و اصالت‌های انسانی است که این ارزش‌ها و گرایش‌ها در فطرت انسان، مایه‌هایی داشته باشند و خود این‌ها یک سلسله واقعیت‌هایی باشد که انسان از روی میل "واقعی" و "فطری" خودش به سوی آن واقعیت‌ها حرکت می‌کند. تکامل انسان فقط با این فرض قابل‌تصور است. این در حالی است که انسان‌گرایی بر اراده‌ی آزاد انسان تأکید دارد و امیال و گرایش‌های وی را در چارچوب خودمحوری خود معتبر می‌داند. حال آنکه بسیاری از این امیال چون بر همین اساس (خودمحوری) بوده فلذا "واقعی" نبوده بلکه "کاذب" و "بدل" بوده و بر اساس امیال "فطری" نبوده است.

تحلیل محتوای مطالب مرتبط با مبانی انسان‌شناختی نظریه‌های سه‌گانه در روان‌شناسی کلاسیک نشان داد که «فطری‌نگری» همواره به‌عنوان یکی از رویکردها در روان‌شناسی مطرح بوده است. «دیدگاه فطری‌نگری معتقد است انسان با گنجینه‌ای از دانش و توان فهم واقعیت زاده می‌شود. آنان بر این اعتقادند که دانش و فهم آدمی از طریق استدلال و درون‌نگری دقیق، دست‌یافتنی است. در مقابل، دیدگاه «تجربه‌گرا» بر آن است که دانش، از طریق تجربه‌ها و تعاملات آدمی با جهان بیرون کسب می‌شود. آنان معتقدند که این تجربه‌های جریان رشد است که دانش و فهم را روی لوح نانوشتی انسان ثبت می‌کند (اتکینسون، اتکینسون، اسمیت و همکاران، ۱۳۹۳). هرگنهان با اشاره به همین مطلب می‌نویسد: "فطری‌نگر" برای اینکه منشأ صفات گوناگون انسان را توضیح دهد، بر نقش وراثت تأکید می‌کند؛ درحالی که "تجربی‌نگر" بر نقش تجربه تأکید می‌کند. کسانی که چند جنبه از رفتار انسان را غریزی می‌دانند، یا آن‌هایی که در مورد ماهیت انسان به‌صورت خوب، بد، معاشرتی و غیره موضع می‌گیرند، نیز فطری‌نگر هستند (هرگنهان، ۲۰۰۹).

اما تحلیل محتوای متون اسلامی نشان می‌دهد "فطری‌نگری" مبتنی بر آموزه‌های اسلامی از جنس فطری‌نگری در روان‌شناسی کلاسیک که بر نقش وراثت تأکید می‌کند و رنگ و بوی غریزی بودن به آن می‌دهد نیست؛ بلکه بر این باور است که با توجه به غیراکتسابی و سرشتی بودن فطرت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷) که ماهیت مشترک همه انسان‌ها و امری آگاهانه (هاشمی، ۱۳۷۸)، مقدس و مطلق بوده و راهنمایی برای رشد و کمال انسان است، می‌توان با تبعیت از فطرت، به‌مراتب بالای رشد انسانی دست‌یافت و ادعا

¹. May, Rollo

نمود که با توجه به ظرفیت‌های وجودی هر فرد، می‌توانیم انسان‌هایی تربیت نماییم که هرکدام رو به سوی فطرت خود، داشته و در این مسیر ضمن شکوفایی ابعاد مختلف خود، به گونه‌ای حرکت کنند که انسان‌های باشخصیت سالم تربیت شوند و محصول نهایی و هدف غایی، وجود انسان‌های کامل باشد (شریعت‌باقری، ۱۳۹۳). علیرغم اینکه خاستگاه نیروی چهارم در روان‌شناسی را عرفان شرق دانسته‌اند و بحث از معنویت و دین را مطرح کرده‌اند، اما برداشت متون اسلامی از فطرت با برداشت روان‌شناسان مذکور نیز متفاوت است و دیدگاه آنان از دین نیز عمده‌تاً بر محور تورات تحریف‌شده و تفکرات یهودیت و اساس تفکرات انسان‌گرایان بر مبنای تفکرات فلاسفه‌ی سکولار از قبیل "هایدگر" و "کی‌یر کگارد" بوده است و حال‌آنکه مبنای فطرت، الهام گرفته از تعالیم عمیق دین اسلام است و از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مهم آن غیراکتسابی و سرشتی بودن، آگاهانه، مقدس، بی‌زوال و باثبات بودن آن است.

در این میان، یونگ با توجه عمیق نسبت به یکی از ویژگی‌های مهم انسان آن را تحت عنوان ناخودآگاه یا ناهشیار جمعی یا همگانی مورد بحث قرارداد. او در تحلیل این ناخودآگاه با تسلیم شدن در مقابل طرز تفکر حاکم در عصر خود یعنی نظریه‌ی تحول داروین تلاش کرده است این یافته‌ی خویش را به گونه‌ای تفسیر کند که با نظریه‌ی غالب و حاکم روز، تطابق داشته باشد و اشتباه وی از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. او تلاش کرده با موروثی نمودن صفات اکتسابی و تأثیر آن بر روی نسل آدمی صفات و ویژگی‌های مشترک روانی بین انسان‌ها را توجیه کند (احمدی، ۱۳۹۵). با این‌همه، ظرافت نظریه‌ی یونگ اینجا است که او متوجه وجود گرایش‌ها و دانش‌های مشترکی در انسان شده است. هرچند با روشی که او داشته نتوانسته است تفسیری جامع‌تر از این یافته‌ی خود ارائه کرده و یا دلیلی بر اثبات نحوه‌ی پیدایش آن در انسان ارائه نمایند.

بحث و نتیجه‌گیری

در طی سالیان گذشته نظریه‌های روان‌شناختی متعددی ظهور کردند که هر یک، توصیف خود را از "انسان" و به تبع آن، روش‌های درمانی مختص به خود را بنا نهادند. فطرت و فطریات، بخشی از ذاتیات و درونیات بشر است که هیچ‌گاه به‌عنوان منبع دانش پذیرفته‌نشده است و سلطه تجربه‌گرایی بر علوم، مانع اصلی این اتفاق بوده است که اصرار دارد علوم حتماً و باید "قابل تجربه" باشند. در این میان مزلو معتقد بود فطرت انسان از راه علمی قابل مطالعه است و می‌توان ماهیت آن را کشف کرد (شکرکن، نفیسی، برادران رفیعی و همکاران، ۱۳۸۷). وی می‌گفت: «فطرت درونی هر فرد تا حدی ویژه‌ی خود اوست و تا حدودی نیز ویژه‌ی نوع بشر است و می‌توان آن را به‌طور علمی، مطالعه و ماهیتش را کشف کرد» (شریعت‌باقری، ۱۳۹۳). ضمن اینکه به نظر می‌رسد فطرت، اساساً قابل تجربه‌ی درونی^۱ است. چه اینکه هر انسانی با رجوع به وجدان و سرشت خویش می‌تواند اموری فطری مانند حقیقت‌جویی، میل به صداقت و عدالت و تنفر از دروغ و ظلم و مانند آن را درک کرده و آن را بیابد. ویژگی نظریه‌ی فطرت در این است که هرچند خود، منبعث از تجربه‌ی محض نیست، اما پدیده‌های رفتاری برآمده از آن و مربوط به آن، از لحاظ تجربی تماماً

۱. تجربه درونی با تجربه‌ای که تجربه‌گرایان مطرح می‌کنند متفاوت است. در همین زمینه هرگنهان می‌نویسد: تجربه انواع مختلفی دارد. تجربیات درونی، مانند رویاها، تخیلات، خیال‌پردازی‌ها. همچنین هنگامی که کسی به طور منطقی می‌اندیشد، تجربیات درونی دارد (هرگنهان، ۲۰۰۹، ص ۱۳۱).

قابل بررسی علمی هستند؛ به عبارت دیگر هرچند این نظریه در سطحی فراتر از تجربه مطرح می‌شود، اما متعلقات آن دارای ماهیتی تجربی هستند.

شاید بر همین اساس است که حوزه انسان‌شناختی از جمله پرمناقشه‌ترین حوزه‌های مورد اختلاف نظریه‌های روان‌شناختی موجود کلاسیک، است. «تعریف بشر به عنوان یک حیوان، - از تعریف "حیوان ابزارساز" گرفته تا تعاریفی نظیر "حیوان مابعدالطبیعی"، "حیوان کنترل‌کننده غذا"، "حیوان سودجوی اقتصادی"، "حیوان استفاده‌کننده از سمبل‌ها" و "حیوان ملول‌شونده" و انواع و اقسام تعاریف دیگر- و تکیه کردن بر جنبه ناسوتی حیات بشری و نادیده گرفتن تام و تمام وجه متعالی و روحانی و معنوی وجود آدمی و قلمداد کردن انسان به عنوان "حیوانی با توانایی‌ها و ابزار و یا هوش بیشتر" و دارای تفاوت‌های کمی با دیگر حیوانات و یا نهایتاً دارای برخی تفاوت‌های کیفی با حیوانات دیگر و منکر شدن تفاوت جوهری و ماهوی بشر که در خلقت او توسط خداوند لحاظ گردیده است و به بشر فطرتی متعالی و ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی ماهیتاً متفاوت بخشیده است»، (زرشناس، ۱۳۸۷) از جمله اساسی‌ترین اختلافات رویکرد نظریه فطرت در نگاه به انسان با رویکردهای کلاسیک در نگاه به انسان و انسان‌شناختی است.

روان‌شناسی کلاسیک به دلیل ماهیت اومانستی و سوژکتیویستی آن به گونه‌ای مبنایی سکولاریستی است و این سکولاریسم، در مبانی و غایات نظری و ویژگی و محتوای فکری و جهت‌گیری، بر همه مکتب‌های اصلی آن به صورت مختلف حاکم است. تفسیر این روان‌شناسی از بشر و مفاهیمی نظیر "سلامت"، "بیماری" و "درمان" از اساس سکولاریستی است و با تعبیر و تعریف دینی و فطری انسان تفاوت و تقابل ذاتی دارد. چرا که با ظهور تفکر اومانستی در رنسانس و بسط آن در قلمروهای نظری و عملی در قرن هفدهم و در دستگاه فلسفی رنه دکارت، شیوه‌ای از تفسیر خودبنیادانه از بشر پدید آمد که آدمی را محور هستی می‌دانست و با طرح نظریه‌ی معرفت‌شناختی «من می‌اندیشم، پس هستم» سوژکتیویسم^۱ را به صراحت و به عنوان بنیان دستگاه فکری بشر مدرن مطرح کرد. با سوژه فرض شدن هر فرد آدمی و یا به تعبیری هر "من فردی"، طبیعی بود که همه‌ی عالم و از جمله دیگر انسان‌ها و طبیعت و امور دیگر به عنوان "ابژه" ای برای این سوژه مطرح گردد. ثانیاً این سوژه به عنوان یک موجود خودبنیاد اساساً در ساحت ناسوتی وجود خود و فارغ از توجه جدی و محوری به ساحت قدسی، تعریف می‌گردید؛ بنابراین این "من فردی خودبنیاد" به دلیل خصیصه‌ی خودبنیادی و نیز به این دلیل که نه با فطرت روحانی وجود خود که با ساحت ناسوتی-حیوانی حیات خویش تعریف می‌گردید، تجسم یک خودبنیادی نفسانی بود. ثالثاً بشر به عنوان یک سوژه در اندیشه‌ی دکارتی و نیز پوزیتیویسم قرن هجدهم به بعد به عنوان یک "ماشین" و به تعبیر دقیق‌تر به عنوان یک "ماشین غریزی" تعریف می‌گردید و همین نگرش مبنا و الگوی اصلی تعریف روان‌شناسی کلاسیک از بشر گردید (زرشناس، ۱۳۸۷).

حقیقت این است که علوم جدید ناآگاه و بی‌خبر از باطن روحانی عالم، اسیر یک تصویر اعتباری از عالم ناسوت در خدمت رویکرد اومانستی مدرنیته قرار دارند که این وضعیت بحرانی به‌ویژه در علوم انسانی، تشدید گردیده است. چنانکه مشاهده می‌شود، روان‌شناسی به عنوان یک علم از مجموعه علوم انسانی مدرن در تعریف خود به لحاظ ماهوی و متدولوژیک گرفتار سردرگمی است.

^۱ . Subjectivism

بزرگ‌ترین خطای روان‌شناسی حاضر، در این است که "فطرت" را به‌عنوان گوهر وجود انسانی از یاد برده است. فطرت انسان، اساس و جوهر حقیقت انسانی "انسان" و به عبارتی "انسانیت" اوست. برخی (احمدی، ۱۳۹۵) بر این باورند که روان‌شناسی کلاسیک اساساً روان‌شناسی نفس اماره است؛ یعنی روان‌شناسان در عصر حاضر، تنها تلاش کردند قوانین نفس اماره را کشف کرده و آن را توضیح دهند (ص ۱۸۱)؛ به عبارت دیگر روان‌شناسی موجود صرفاً بر اساس غریزه طراحی و تدوین شده است. این درحالی است که نظریه فطرت بنا بر تحلیل به‌دست داده از متون اسلامی مرتبط با مفهوم فطرت، غایت اصلی خود را برنامه‌ریزی برای شکوفا کردن فطرت حقیقی انسان و حاکم کردن آن بر زندگی فرد تا رسیدن به کمال و سلامت روان در این مسیر می‌داند.

به‌طورکلی، روان‌شناسی موجود به علت غلبه‌ی جوهر "نفسانیت‌محور" و "غریزه‌پرور" اومانستی که دارد تا حد زیادی قادر به درک و فهم حقیقت وجود آدمی نمی‌باشد. روان‌شناسی موجود حتی تا حد زیادی از درک و نیز درمان مشکلات بشر غرب‌زده‌ی غریزه‌محور نیز ناتوان است چه رسد به اینکه بخواهد یا بتواند مراتب وجودی حقیقی انسان که همان فطرت و فطریات است را نیز بفهمد. برای درک حقیقت انسان نیاز به تأسیس یک روان‌شناسی دیگر است که غالب منابع نظری و انسان‌شناختی آن را، تعالیم وحی تشکیل دهد. به نظر می‌رسد با وضعیت موجود ناشی از سلطه‌ی مدرنیته و شبه مدرنیته، حرکت به سمت تأسیس یک دانش جدید از این دست می‌تواند تا حدود زیادی مشکل‌گشا باشد.

پیشنهاد می‌شود بر اساس مطالعات نظری این پژوهش، بسته آموزشی "مهارت‌های بازگشت به فطرت" مبتنی بر آموزه‌های تعالیم وحی و "اثر بخشی آن در سالم‌سازی شخصیت" طراحی و تدوین گردد.

منابع

- اتکینسون، ریتا ال؛ اتکینسون، ریچارد سی؛ اسمیت، ادوارد ای؛ بم، داریل ج و هوکسما، سوزان نولن (۱۳۹۳). *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*. ترجمه: محمدنقی براهنی، بهروز بیرشک، مهرداد بیک، رضا زمانی، سعید شاملو، مهرناز شهرآرای، یوسف کریمی، نیسان گاهان، مهدی محی‌الدین و کیانوش هاشمیان. چاپ اول. تهران: انتشارات رشد.
- احمدی، علی اصغر (۱۳۹۵). *روانشناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی*. چاپ سیزدهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- احمدی، محمدرضا (۱۳۹۶). تفاوت‌های تبیین رفتار انسان در قلمرو پارادایم اسلامی در مقابل سایر رویکردهای روان‌شناختی. *روانشناسی و دین*، ۱۰(۱)، ۲۷-۴۶.
- اسدنژاد، علیرضا (۱۳۹۷). *فطرت و کاربرد آن در مشاوره و روان‌درمانی با رویکرد اسلامی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد راهنمایی و مشاوره، موسسه غیر انتفاعی اخلاق و تربیت قم، چاپ نشده.
- پروچسکا، جیمز و نورکراس، جان (۲۰۰۷ م). *نظریه‌های روان‌درمانی (نظام‌های روان‌درمانی)*. ترجمه: یحیی سیدمحمدی (۱۳۹۲). چاپ ششم. تهران: نشر روان.
- جلالی‌تهرانی، محمدمحسن (بی تا). تکامل انسان: مقایسه یک نظریه اسلامی با نظریه‌ای در روان‌شناسی انسان‌گرا. *حوزه و دانشگاه*، ۹، ۳۸-۴۸.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن*. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء.
- رنجبر حقیقی، علی (بی تا). شخصیت‌شناسی تطبیقی (تحلیل شخصیت انسان از دیدگاه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفی و کلامی)

- زرشناس، شهریار (۱۳۸۷). روان‌شناسی مدرن و حقیقت فراموش شده انسان. چاپ اول. تهران: انتشارات کتاب صبح
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. چاپ دهم. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
- شریعت‌باقری، محمدمهدی (۱۳۹۳). پیش‌درآمدی بر نظریه روان‌شناسی و تعلیم و تربیت فطرت‌گرا. روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی، ۱۸(۵)، ۸۱-۱۰۸.
- شفیع‌آبادی، عبدالله و ناصری، غلامرضا (۱۳۷۱). نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شکرکن، حسین؛ نفیسی، غلامرضا؛ برادران رفیعی، علی‌محمد؛ ماهر، فرهاد و غروی محمد، دفتر (همکاری حوزه و دانشگاه) (۱۳۸۷). مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن. چاپ پنجم. قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- شولتز، دوان (۱۹۹۰). نظریه‌های شخصیت. ترجمه: یوسف کریمی، فرهاد جهرمی، سیامک نقشبندی، بهزاد گودرزی، هادی بحیرایی و محمدرضا نیکخو (۱۳۸۹). چاپ هشتم. تهران: نشر ارسباران
- شولتز، دوان و شولتز سیدنی ال (۲۰۰۵). نظریه‌های شخصیت. ترجمه: یحیی سیدمحمدی (۱۳۸۹). چاپ هشتم. تهران: نشر ویرایش
- شیلینگ، لوئیس (۱۳۷۴). نظری‌های مشاوره. ترجمه‌ی خدیجه آراین. تهران: انتشارات اطلاعات.
- فقیهی، علی‌نقی و رفیعی‌مقدم، فاطمه (۱۳۸۷). انسان از دیدگاه راجرز و مقایسه آن با دیدگاه اسلامی. دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۲(۳)، ۱۴۳-۱۶۷.
- فقیهی، علی‌نقی (۱۳۸۶). روش‌های مشاوره از منظر پیامبر اعظم (ص) و ائمه (ع). پژوهش و حوزه، ۳۲، ۷۵-۹۴
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار. جلد ۳. چاپ سوم. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). فطرت. چاپ چهاردهم. قم: صدرا.
- هاشمی، سیدحسین (۱۳۷۸). مطهری و فطرت در قرآن. پژوهش‌های قرآنی. شماره ۱۷
- Hergenhahn, B. R. (2009). An introduction to the history of psychology. United States of America.
- Maslow Abraham, H. (1970) Motivation and Personality. United States of America.
- Maslow Abraham H. (1993). The Farther Reaches of Human Nature-Penguin. United States of America.
- Maslow Abraham H. (1994). Religions, Values, and Peak-Experiences. United States of America.
- Maslow Abraham H. (1968). *Toward a Psychology of being*. New York; Van Nostrand Reinhold.
- May, R. (1994). The Discovery of Being_ Writings in Existential Psychology-. Norton & Company: New York.
- Prochaska, J.O., Norcross John, C. (2013). Systems of Psychotherapy A Transtheoretical Analysis.eighth edition. United States of America.
- Rogers, C. R. (1951). Client- Centered Therapy. United States of America.
- Schultz Duane, P., & Sydney Ellen, S. (2009). Theories of Personality. P. 315. United States of America.
- Schultz, Duane, P. (1990). Theories of personality. United States of America.