

تحلیل تأثیر نظریه فطرت دینی در دیدگاه‌های روان‌شناختی

خدیدجه هاشمی^۱

چکیده

توسعه بخشی به مطالعات برون دینی در مسئله فطرت، موجب شد تا مقاله حاضر به بررسی معنویت ارائه شده در برخی دیدگاه‌های روان‌شناسی بپردازد و شاخصه‌های برجسته نظریه فطرت را در نگرش آنان جستجو کند. اگرچه روان‌شناسان، فطرت را مفهومی اعم از غریزه و شامل امور تکوینی انسان می‌دانند و دین را نیز گاه معادل با هرگونه معنویت‌گرایی دانسته‌اند، اما با تأمل در آرای آنان می‌توان ادعا نمود که در نظرگاه ایشان، فطرت برآیندی از یک نگاه دقیق به رابطه معنویت‌گرایانه انسان و جهان است که حد متعالی آن، در رسیدن به خدا نمود کامل می‌یابد که می‌توان آن را به نوعی اشاره به مفهوم فطرت در زبان دین تلقی کرد. البته این توجه وجود دارد که مبانی روان‌شناسان و نیز اهداف مد نظر آنان در نظریاتشان، متفاوت از مبانی و نیز اهداف دینی است. باین حال، به نظر نگارنده، حاصل این جستار، نگرشی نوین در مسئله فطرت و راه حل دیگری در پاسخ به شبهه انحصارگرایی فطرت در مطالعات درون دینی خواهد بود.

واژگان کلیدی: فطرت، دین، فطرت دینی، معنویت‌گرایی، روان‌شناسی.

۱. دانش‌آموخته دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ع و پژوهشگر گروه فلسفه اسلامی جامعه الزهراء ع، قم،

ایران؛ hashemi_ohilo@yahoo.com

فقد ظهرت فلا تخفى على أحد الأ على أكمه لا يعرف القمر
لكن بطنت بما اظهرت محتجبا وكيف يعرف من بالعرف قد ستر

مقدمه

یکی از خواست‌ها و گرایش‌های انسان، توجه به خدا و جستجوی اوست. شاهد این مطلب، آن است که انسان‌ها در طول تاریخ، همواره در تکاپوی ارتباط با خدا و گرایش به دین بوده‌اند و اختلافات نژادی، جغرافیایی و فرهنگی نیز تفاوتی در این موضوع ایجاد نکرده است. علاوه بر این، در دیدگاه‌های جدید روان‌شناسان که همواره در پی شناخت ماهیت انسان و ژرفای وجودی او بوده‌اند نیز می‌توان شواهد و قراینی بر این نظریه یافت؛ با این تفاوت که در نگاه روان‌شناختی غرب، سه جهت در تحقق نظریه فطرت دخالت دارند: خدا، انسان و جهان. اما در بینش اسلامی، مسئله فطرت، از جمله مسائلی است که یک سوی آن مرتبط با انسان بوده و شاخه دیگر آن، به خدا منتهی می‌شود.

در بینش اسلامی، همواره یکی از دیدگاه‌های رایج و اساسی در میان دینداران^۱ این بوده که انسان ذاتاً دارای فطرت خداجویی و خداشناسی است و این فطرت، یکی مربوط به بُعد گرایش، و دیگری مربوط به بُعد معرفت و بینش اوست. با تحلیل و بررسی هریک از این ابعاد، می‌توان به اثبات نظریه فطرت و دریافت منشأ حقیقی گرایش به دین و معنویت نایل شد. در دیدگاه‌های روان‌شناسان نیز که به دنبال شناخت ماهیت انسان و عمق وجودی او بوده‌اند، می‌توان شواهدی بر این نظریه یافت.

در تفکر اسلامی، این گرایش، ویژگی خاصی برای برخی انسان‌ها نیست؛ بلکه همه انسان‌ها دارای این میل درونی به تعالی و معنویت هستند و این فطرت، از هنگام تولد با آنها همراه است. امام صادق علیه السلام در مورد عمومیت فطرت می‌فرماید: «إن الله خلق الناس كلهم على الفطرة التي فطرهم عليها» (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۷). همچنین از آیه شریفه «فَطَرَت

۱. «آشکار هستی و این، بر کسی پوشیده نیست؛ جز بر کور مادرزادی که ماه رانمی‌شناسد؛ ولی به سبب ظهوری که داری، پنهان شده‌ای و چگونه شناخته شود کسی که از شدت آشنایی، مستور شده است.» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۷۱).

۲. ر. ک: شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷؛ علامه طبرسی، جوامع الجامع، ذیل آیه ۳۰ سوره روم. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۱۲۴. خمینی، طلب و اراده، ص ۱۵۲.

اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) نیز می‌توان عمومیت فطرت را استفاده کرد؛ زیرا ظهور واژه «الناس»، در عمومیت و اختصاص نداشتن به گروهی خاص است (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱). بدین سان، همه انسان‌ها، هنگام تولد دارای فطرت و خلقت خاصی هستند که خداوند به آنها داده است.

مسئله مد نظر این نوشتار، آن است که آیا جامعه مدرن امروز و علم روان‌شناسی، که بیش از همه به گرایش‌های رفتاری و منشأ آن می‌پردازد نیز این را پذیرفته است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان مؤیداتی بر گرایش‌های معنوی فطری در میان آرای روان‌شناسان یافت؟ در صورت قبول، چه تفاوتی با معنویت ارائه شده توسط دین اسلام دارد؟

نگارنده در پاسخ، ابتدا به تبیین نظریه فطرت، و سپس به بررسی ریشه‌های گرایش‌ها و امیال فطری انسان در آرای برخی روان‌شناسان انسان‌گرا، تجربه‌گرا و نیز نمایندگان روان‌کاوی اجتماعی پرداخته و وجوهی از فطرت دینی همچون: گرایش به سوی شدن، اعتقاد به حضور همه‌جایی خداوند و میل به کمال مطلوب را از منظر روان‌شناسان نوین بررسی کرده است. به نظر نگارنده، اگرچه وجوهی از نظریه فطرت دینی را می‌توان در میان آرای روان‌شناسان نیز مشاهده نمود، اما چنین نیست که این نظریه در میان آرای روان‌شناسان نیز، با همان جامعیت و وضوحی که در متون دینی اسلام آمده، بیان شده باشد.

فطرت

فطرت، به معنای ایجاد و پیدایش چیزی از نیستی است^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۲۸۵؛ الجوهری، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۹ و معین، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۵۵)؛ ولی وجود هیئت «فِعْلَةٌ» بر آن ماده (فَطَرَ)، باعث گشته است تا معنای خاصی از آن به دست آید (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۲۰، ص ۲۹۸). ماهیت و حقیقت فطرت، بر دو گونه است: «فطرت عقل» و «فطرت دل». «فطرت عقل»، همان ادراک بدیهی و طبیعی عقل را گویند که عقل، با توجه به ساختمان اصلی خویش، به گونه‌ای ذاتی، دارای یک سلسله ادراکات طبیعی و غیر اکتسابی (تصور و تصدیقی)

۱. در تأیید این معنا، نقل این سخن از ابن عباس مفید است. وی می‌گوید: «در معنای آیه شریفه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» نادان بودم و معنای «فاطر» را نمی‌فهمیدم تا اینکه دو نفر که بر سر چاهی نزاع داشتند، نزد من آمدند. یکی از آن دو گفت: «أنا فطرْتُها»؛ یعنی من قبل از همه و برای نخستین بار، حفر چاه را آغاز کردم.» (ر. ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۱۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷ و ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۶).

است و «فطرت دل»، عبارت است از «علم حضوری» انسان به برخی از حقایق که انسان با توجه به ساختار روحی خود، آنها را دارا است. (همان، بی تا، ج ۵، ص ۷۳)

همچنین، در تبیین این معنا که «فطرت» از چه «مقوله» ای است، می توان بر اساس این مقدمه که آنچه از فطرت نشأت می گیرد، از مراتب علم حضوری است، نه حصولی، فطرت را از لوازم وجود دانست. نیز از این شاهد که خداوند در بیان خود فرمود: «فَطَرَتَ اللّٰهَ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» و فرمود «مَعَ خَلْقِ اللّٰهِ»، می توان استفاده کرد که فطرت در انسان، از لوازم وجود است و لوازم وجود، «جعل تألیفی» ندارد. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷)

فطرت دینی در آرای روان شناسی

انتظار پذیرش آگاهانه و کامل فطرت از سوی علم روان شناسی مدرن، آن گونه که در اسلام مطرح شده، انتظار بجایی نیست؛ زیرا اولاً تحقیقات روان شناسان، عموماً مبتنی بر داده های حسی و آزمایش های تجربی است؛ در حالی که فطرت، بیشتر به روح و بُعد مجرد انسان مربوط می شود و چون ابتدائاً به صورت بالقوه و ناخود آگاه است، چه بسا در موارد بسیاری به فعلیت نرسد و از دید روان شناسان پنهان بماند. با وجود این، می توان در آثار برخی از آنها، رویکردهایی نزدیک به فطرت و فطریات را یافت.

روان شناسان هریک از این مکاتب، بر اساس مبانی و چهارچوب مطالعاتی خود، با توجه و تمرکز بر وجهی از وجوه شخصیت انسان و یا با تکیه بر انگیزه های رفتاری و یا تاریخچه زندگی بشر، به نحوی به معنویت خواهی ذاتی انسان پی برده اند که با تأمل در آنها می توان هریک را بر وجهی از وجوه فطرت دینی ارائه شده در اسلام منطبق نمود. در ادامه، به بیان برخی از این ظهورات فطرت دینی در آرای روان شناسانی همچون: کارل راجرز، روان شناس انسان گرا؛ ژان پیاژه، روان شناس معروف نظریه ساخت و سازگرایانه معرفت؛ ویلیام مک دوگال، روان شناس تجربی و فیزیولوژیست؛ آلفرد آدلر، پیشگام روان شناسی اجتماعی در روانکاوی؛ اریک اریکسون، مبتکر اصطلاح بحران هویت در روان شناسی و نیز کارن هورنای، روان شناس و روانکاو اجتماعی اشاره می کنیم:

۱. فطرت دینی؛ گرایش به سوی «شدن»

از ظهورات بارز فطرت دینی یا معنویت‌گرا در آرای روان‌شناسی، می‌توان به میل درونی انسان در گرایش به سوی «شدن» و به فعلیت رساندن کمالات مطلوب خود اشاره نمود. کارل راجرز (۱۹۰۲ - ۱۹۸۷م)^۱، یکی از اولین و اصلی‌ترین سخنگویان رویکرد انسان‌گرایانه روان‌شناسی یا روان‌شناسی نیروی سوم است.^۲ به نظر وی، اساسی‌ترین سائق (کشش درونی) فرد، این است که استعدادهای بالقوه خود را به فعلیت درآورد و به خویشتن خود تحقق بخشد. وی معتقد است اگر به فرد فرصت داده شود، در جهت بهبود وضع خود و سازگاری با دیگران رشد می‌کند. (راجرز، ۱۳۷۶، ص ۱۲)

به نظر راجرز، چنانچه انسان در فرایند «شدن» به خوبی پیش برود، دارای چنان شخصیتی می‌گردد که گرایش حتمی او به جانب سازندگی، آفرینندگی، یادگیری و بالندگی خواهد بود. در ژرفای وجود انسان، نیروهای بالقوه‌ای وجود دارند که چنانچه رها و آزاد شوند، او را به سوی کارایی، خویشتن‌سازی و خودرهبی می‌کشانند. آنچه در این میان ضرورت دارد تا تعالی یافتن و بالندگی او را آسان سازد، ارضای نیازهای ضروری و طبیعی اوست. چنانچه خویشتن انسان رشد کند، او جز به درستی و سازندگی، خیرخواهی و یاری‌رسانی به خود و دیگران به سویی نمی‌رود و مقهور نیروهای بدی، ویرانی و دشمنی نمی‌گردد. (همان، ۱۳۶۹، ص ۶)

در نگاه راجرز، کمال انسانی در گرو به تحقق درآوردن ویژگی‌های نهان خویش است. کمال انسانی، هیچ‌وقت به پایان نمی‌رسد. از نظر وی، کمال انسانی هدف نیست؛ بلکه مسیر و فرایند است و نمی‌توان هیچ پایانی برای کمال تصور کرد، به گونه‌ای که انسان همیشه می‌تواند کامل‌تر از قبل باشد (همان). رویکرد روان‌شناسی راجرز، بیشترین تأکید را بر ویژگی‌های مثبت و ایده‌آل انسانی دارد و این مسئله، نکته‌ای است که در دین اسلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است. از این رو، شاید بتوان این دیدگاه راجرز را با همان میل به

1. Carl Rogers.

۲. روان‌شناسی انسانی، مکتبی است که از لحاظ تکامل تاریخی، متأثر از دیالکتیک سقراطی و فلسفه‌های انسان‌گرای مشرق‌زمین از یک سو، و مبتنی بر اندیشه‌های پدید‌شناسی، هستی‌گرایی و گشتالت‌غرب از دیگر سو بود. این مکتب، پایه‌های نوینی را برای تبیین رفتار انسانی پایه‌ریزی کرد که به گونه استواری در برابر روان‌شناسی بسیار مکانیستی رفتارگرایی و روان‌شناسی نومیدی‌آور مکتب روان‌کاوی ایستاد. (ر. ک: راجرز، ۱۳۶۷، ص ۴).

کمال نامتناهی و مطلق در دین اسلام منطبق ساخت که انسان همواره در پی رسیدن به این کمال است؛ کمالی که تا رسیدن به خدا و یافتن او، آرام نمی‌گیرد. اما اشکال اساسی دیدگاه راجرز، اولاً نقص در بیان کیفیت رسیدن به این کمال نهایی است و ثانیاً، در تفاوت مبنایی معنای دین با آنچه پیروان دین اسلام به آن قائل‌اند.

باین حال، راجرز در وجود آدمی، به یک انگیزش اصلی اعتقاد دارد که همان صیانت، فعلیت و اعتلای تمامی جنبه‌های شخصیت است و آن را میل فعلیت بخشیدن یا میل تحقق توانایی‌های بالقوه نامیده است. او این انگیزش را فطری می‌داند و معتقد است در آغاز، حیات بشر جنبه فیزیولوژیک دارد و این انگیزش، در سطح فیزیولوژیک وجود دارد و پس از رشد فرد، پرورش «خود» در بُعد روانی آغاز می‌شود. (همان)

میل به فعلیت بخشیدن، همان چیزی است که در کلمات اندیشمندان اسلامی تحت عنوان کمال خواهی و کمال جویی ملاحظه می‌شود؛ چنان‌که ملاصدرا، فیلسوف بزرگ اسلامی، که سهم بسزایی در فهم عقلانی متون دینی داشته است، در منظومه فکری خود معتقد است همه چیز، در یک وحدت تشکیکی و سنخی در حال شدن و گردیدن است تا کمالی بیابد و از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر صعود کند. از این رو، آدمی نیز در این عالم متحول، چیزی جز موجودی پویا نیست و نباید باشد. همه افکار و اعمال آدمی، عین وجود او می‌شود و در این سیر و سلوک به همراه اوست تا سرانجام روزی به وصال برسد و به اصل خود بازگردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۵۲۰)

ملاصدرا معتقد است که برای هر حرکتی، بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آنکه بالأخره به وجود غایتی عقلانی منتهی می‌گردد؛ زیرا در هر موجود ناقصی، دو نیروی غریزی است به نام «عشق» و «شوق» که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق، کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی شوق، کمال دومین را طلب کند. پس، کلیه حرکات طبیعی و نباتیه و حیوانیه به خیر اقصی منتهی می‌گردند؛ یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان، و فرمانروایی است که ملکوت و باطن کلیه اشیا، در کف باکفایت اوست. (همان)

از عبارات فوق چنین برداشت می‌شود که در بینش اسلامی، کمال نهایی به خوبی

معرفی شده است؛ حال آنکه در روان‌شناسی راجرز، این نکته همچنان در ابهام است که مقصد نهایی و کمال نامتناهی مطلوب انسان چیست؟

یکی دیگر از روان‌شناسانی که می‌توان از مجموعه آرای او، فطرت دینی (معنویت‌گرا) را استنباط کرد، روبرت آساجیولی^۱ (۱۹۸۶م)، مؤسس روان‌ترکیبی و یکی از درمانگرهای علاقه‌مند به مراتب نفس است. آساجیولی را می‌توان یک عضو جنبش فرافردی نیز قلمداد کرد که از تجسم و تعامل با ضمیر نیمه‌خودآگاه برای رسیدن به خودشکوفایی (تحقق خود) استفاده می‌کند. (ویلیامز، ۱۳۸۲، ص ۳۴)

آساجیولی، چهار مرحله حساس را در رشد یا بیداری معنوی فرد مشخص می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. بحران‌هایی که پیش از بیداری معنوی به وجود می‌آیند؛
۲. بحران‌هایی که به دلیل بیداری معنوی به وجود می‌آیند؛
۳. واکنش‌هایی که به دنبال بیداری معنوی به وجود می‌آیند؛
۴. مراحل «فرایند تکامل فراجهبشی شخصیت» که طی آنها افراد می‌توانند به سطوح بالاتر و معنوی‌تر تحقق نفس خویش دست یابند.

برخی روان‌شناسان معتقدند که دیدگاه آساجیولی، بیانگر این نکته است که در حال حاضر، افراد بسیاری، بیداری‌های معنوی پیدا می‌کنند و اگرچه این موارد بر شواهد نقلی و غیر عینی استوار است، ولی تعداد گزارش‌ها بسیار زیاد است (وست، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). آساجیولی نشان داد کار بر روی بیمار، در واقع به وجود دو مرتبه نفس که آنها را نفس شخصی و نفس برتر نامیده، اشاره دارد. به عقیده او، اولی همیشه حضور دارد، درحالی‌که دومی، توان بالقوه‌ای است که در طی روان‌درمانی تحقق می‌یابد و شکوفا می‌شود. این تجربه به اصطلاح «نفس برتر»^۲، شباهت‌های بسیاری با به اصطلاح «تجربه‌های اوج»^۳ کسانی دارد که منزلو^۴ (۱۹۰۸-۱۹۷۰م) آنها را کسانی نامید که «به خود، تحقق بخشیده‌اند». (فونتانا، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷-۲۷۹)

1. Robert Assagioli.
2. Personal Self.
3. Peak experience.
4. Abraham (Harold) Maslow.

در دیدگاه آساجیولی، همین که وجود نفس برتر، امری مسلم انگاشته شده، هم‌گرایی آن را با نظریه فطرت در نگاه اسلام‌گرایان، به ذهن متبادر می‌سازد. اما اینکه چگونه می‌توان این نفس برتر را به فعلیت رساند و چگونه این پرورش «خود» صورت می‌گیرد، چه قانون تضمین‌کننده‌ای در رسیدن به این هدف وجود دارد، امری مبهم و غیرمسلم است؛ حال آنکه اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های مختلف اخلاق، فقه، کلام و فلسفه، بر این باورند که اسلام، افزون بر در نظر داشتن تمام این اهداف روان‌شناسی و تأکید بر اینکه فطرت، عامل اصلی و اساسی آماده شدن انسان برای جاودانه زیستن و رستگاری است، راه و راهنمایی را نیز معرفی کرده است. این مسیر، شخص را قادر می‌سازد در گستره و درازای غیر قابل وصفی، زندگی خویش را گسترش دهد و تا رسیدن به مقام خلیفه الهی در زمین و به رنگ خدایی درآمدن، پیش رود.

۲. فطرت دینی؛ اعتقاد به حضور همه‌جایی خداوند

یکی دیگر از ظهورات مسئله فطرت در روان‌شناسی را می‌توان در مکتوبات روان‌شناسانی همچون پیاژه^۱ (۱۸۸۶-۱۹۸۰م) جستجو نمود. او در مجموع نوشته‌های خود، درباره نگرش‌های دینی، دو نوع نگرش بنیادین را از هم متمایز می‌کند. نگرش «تعالی یا ماورایی»^۲ و نگرش «حضور همه‌جایی خداوند».^۳ این دو نگرش، با دو صفت ظاهراً متضادی که به خداوند نسبت داده می‌شوند، متناظرند. خداوند «متعال»، خدای علل، و به طور ضمنی، خدای عوامل ماورایی است که فراتر از درک و فهم ماست. در مقابل، خدای «همه‌جا حاضر»، نه خدای علت‌ها، که خدای ارزش‌ها و نیز خدایی است در درون ما، نه خارج از جهان. (آذربایجانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳)

پیاژه با استناد به تحقیقات گروه تحت نظر خود، معتقد است انسان‌ها به سبب ارتباطاتی که با والدین خود داشته‌اند، به یکی از این دو نگرش گرایش دارند. افراد، هنگامی به تعالی و اخلاق فرمانبرداری گرایش دارند که در کودکی به آنها تعلیم شده

1. Jean Piaget.

2. Transcendence.

3. Immanence.

باشد به بزرگ‌ترها، به ویژه کسانی که دارای قدرت و شخصیت اجتماعی‌اند، «احترام یک‌جانبه» داشته باشند. از سوی دیگر، گرایش به اعتقاد به حضور همه‌جایی خداوند و اخلاق خودمختارانه، هنگامی است که نگرش فرد، احترام متقابل مبتنی بر برابری و روابط متقابل باشد. کل جامعه و نظام تعلیم و تربیت آن نیز ممکن است به یکی از این دو گرایش متمایل باشد. (همان)

۳. فطرت دینی؛ میل به کمال مطلوب

در بسیاری از مکاتب روان‌شناسی، انسان به عنوان موجودی معرفی شده که طالب کمال است و عاملی درونی وجود دارد که او را به سوی کمال دعوت می‌کند. به عنوان مثال، ویلیام مک دوگال^۱ (۱۸۷۱ - ۱۹۳۸م)، از سال ۱۹۲۰م به بعد، تعدادی از مهم‌ترین آثار خود را نگاشت و نظام روان‌شناسی غایت‌نگر^۲ را به وجود آورد. (ویلیام لاندین، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷)

مک دوگال، واژه «Hormic» را از واژه یونانی «Hormie» به معنای «میل» گرفت. هورمه، نوعی سائق یا کشش درونی است که ارگانیسم را به سوی هدف یا مقصودی حرکت می‌دهد. فعالیت هورمیک، آن‌طور که از مک دوگال نقل کرده، تجلی نیرویی است که همیشه به شناخت یا آگاهی مربوط می‌شود؛ تلاشی است که با شناخت، آغاز و هدایت می‌شود و نتیجه آن، رضامندی یا عدم رضامندی است. از این رو، این قضیه در مورد انسان بدین معناست که «از گهواره تا گور زندگی او، یک دوره طولانی از تلاش‌های هدفمند و کوشش‌هایی است برای دست یافتن و تحقق بخشیدن به آن چیزهایی است که به طور خیالی تصور می‌کرده خوب و مطلوب هستند». (میزپاک و سکستون، ۱۳۷۱، ص ۵۴۶)

فرض بنیادین در روان‌شناسی غایت‌نگر این است که باید تعداد مشخصی از غرایز اساسی در تمام افراد وجود داشته باشد. در تفسیر نگرش مک دوگال، می‌توان گفت که از نظر وی، غریزه، صرفاً زنجیره‌ای ماشینی از بازتاب‌ها نیست؛ بلکه یک نیروی حیاتی برانگیزاننده است که در راستای هدف تلاش می‌کند. از این رو، غریزه دارای سه جنبه است: شناختی (ادراکی)، کرداری (هدف‌جویی) و عاطفی (هسته هیجانی). وقتی این

1. William _ Mc _ Dougall.

2. Hormic psychology.

سه جنبه با هم ترکیب می‌شوند، عمل ذهنی کاملی را تشکیل می‌دهند. هسته هیجانی، انرژی غریزه را دربردارد؛ به طوری که وقتی یک محرک برای راه‌اندازی پاسخ ارائه می‌شود، می‌تواند موجب فعالیت شود. (ویلیام لاندین، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹)

آنچه از نظریه مک دوگال برداشت می‌شود، میل به هدف‌داری درونی است که در فطرت یا غریزه ادراکی او نهفته است که با وجود محرک و انگیزه‌ای، می‌تواند به شکوفایی برسد و دین را اگر نه تنها به معنای یک امر درونی، بلکه به عنوان یک محرک و انگیزه در جهات مختلفی همچون حقیقت‌طلبی و عشق به پرستش نیز بدانیم، می‌تواند معنای دیگری از نظریه مک دوگال باشد.

با اینکه مک دوگال هرگز ایمانش را به هدف انتخابی زندگی‌اش، یعنی «کشف راز حیات انسان» از دست نداد؛ با این حال، چنانچه نقل کرده‌اند، خود وی سه سال قبل از مرگ، دشواری دریافت حقیقت فطرت انسانی را چنین بیان نمود: «حتی اکنون بعد از ۴۵ سال تلاش مداوم، مطمئن نیستم که هیچ پیشرفتی کرده باشم و چیزی درباره فطرت انسان آموخته باشم». (میزپاک و سکستون، ۱۳۷۱، ص ۵۴۶)

اگرچه در بسیاری از آرای روان‌شناسی، میل به کمال مطلوب، به عنوان وجه نهادین انسانی معرفی شده، اما اینکه این کمال مطلوب چیست، به گونه‌های متعدد بیان گردیده است. به عنوان مثال، چند نمونه از این کمالات مطلوب بر اساس آرای روان‌شناسان عبارت‌اند از:

۱-۳. کمال مطلوب: قدرت و نیروی برتر

یکی از تعبیرات فطرت دینی (معنویت‌گرا) را که به کمال مطلوب اشاره نموده، می‌توان در آرای آلفرد آدلر^۱ (۱۸۷۰ - ۱۹۳۰م)، روان‌شناس اتریشی و عضو فعال گروه روان‌کاوان وین جستجو کرد.^۲

1. Alfred Adler.

۲. آدلر، روان‌شناسی فردی (Individual Psychology) را پایه‌گذاری کرد و برخلاف فروید، نظریاتش بیشتر جنبه اجتماعی و انسان‌گرایانه داشت. او همانند فروید، مردمان را در چهارچوب مکانیستی نمی‌دید؛ بلکه معتقد بود غرایز و تجارب فیزیکی گذشته، بر روان مردم سلطه دارد و مردم برای حصول مراحل بالاتر و عالی‌تر کمال و سازنده و خلاق بودن و تعامل و هم‌کنشی سالم با دیگران تلاش می‌کنند. (ر.ک: فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۲۶۲).

روان‌شناسان معتقدند که زیربنای روان‌شناسی آدلر، بر این اعتقاد استوار است که همه پدیده‌های روانی، از نیروی خلاقه خاص فرد سرچشمه می‌گیرند و تجلیات شخصیت او به شمار می‌روند. این نیروی خلاقه در انسان، ناشی از احساس حقارت اوست که با تلاش جبرانی برای دستیابی به برتری، رهنمون می‌شود (همان، ص ۵۹۶). به نظر آدلر، «خود خلاق» عبارت از یک نظام شخصی و ذهنی است که تجربه‌های فرد را تعبیر می‌کند و به آنها معنا و مفهوم می‌بخشد. خود خلاق، از طریق جستجوی تجربه‌ها و حتی با اقدام به خلق آنها، به شخص کمک می‌کند که شیوه زندگی منحصر به خودش را محقق سازد. خود خلاق، ویژگی‌هایی همچون: وحدت^۱، ثبات^۲ و فردیت^۳ به شخصیت می‌بخشد و سرچشمه فعال زندگی آدمی است. برخی تحلیل‌گران علم روان‌شناسی معتقدند که آدلر، برتری‌جویی را کوششی در راستای نیل به کمال رشد فرد معرفی کرده است. (نوردبی، ۱۳۷۷، ص ۲۳)

آدلر معتقد بود که اگر بخواهیم فرد را به خوبی درک کنیم، باید به آنچه در درون وی اتفاق می‌افتد، توجه نماییم. به نظر او، انسان از دیدگاه طبیعت، خود را موجودی پست و زبون می‌بیند و این احساس حقارت و ناامنی، همواره در باطن انسان وجود دارد. این عوامل، به صورت محرک دائمی برای به دست آوردن روشی بهتر و راهی جدید برای تطابق فرد با طبیعت عمل می‌کنند. این محرک، انسان را وادار می‌کند تا به دنبال موقعیت‌هایی باشد که در نقشه زندگی، نقاط ضعف خود را از میان بردارد یا کمتر کند. (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۲۷)

آدلر معتقد است اعتقاد به خدا و دین، عامل محرکی است که می‌تواند این احساس کهتری و کمتری را در انسان جبران نماید (Gurney Williams, 1984, p432). او معتقد است که ما با شناخت خدا، عیوب و احساس‌های کهتری خود را اصلاح می‌کنیم. به نظر وی، آنچه مهم است، اینکه خدا (یا تصور خدا)، افراد را برای فعالیت برمی‌انگیزد و آن اعمال، دارای پیامدهای واقعی برای خود و دیگران است.

در بینش اسلامی نیز اگرچه آدمیان در تشخیص کمال و اینکه کمال چیست و محبوب و معشوق کجاست، اختلاف دارند و هریک کعبه آمال خود را در چیزی توهم کرده

1. Unity.
2. Consistency.
3. Individuality.

و متوجه آن شده‌اند، اما کمتر کسی را می‌توان یافت که با مشاهده کامل‌تری، میل به داشتن امر ناقص‌تر را داشته باشد و یا خود را بی‌نیاز از کامل مطلق بداند. (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۳)

۲-۳. کمال مطلوب: اعتماد اساسی

یکی دیگر از ظهورات فطرت در قالب میل به اعتماد اساسی را می‌توان در آرای اریک همبرگر اریکسون^۱ (۱۹۰۲-۱۹۹۴م) مشاهده نمود. وی یک نافروریدی است که در برابر دین، موضع‌گیری مثبتی دارد و معتقد است بین نهادهای اجتماعی به وجود آمده در طول تاریخ زندگی انسان و نیازهای روان‌شناختی او ارتباط وجود دارد. به نظر اریکسون، دین به عنوان یک نهاد اجتماعی در طول تاریخ، در خدمت ارضای «اعتماد اساسی» بشر بوده است. نام اریکسون با سنت روان‌تحلیل‌گری «روان‌شناسی خود» تداعی می‌شود. نظریه او، سهم عمده‌ای در روان‌شناسی دارد. وی بر روانی و غریزی بودن رفتار و رشد، تأکید کرده و نظریه رشد وی، کل چرخه رشد را دربرمی‌گیرد و جایگاه نظریه وی، بیانگر این مطلب است که غالب افراد، بیشتر از آنچه در گذشته انجام داده‌اند، به آینده‌شان می‌نگرند. (Gurney Williams, 1984, p436)

وی معتقد است «اعتماد» در دوران کودکی، پایه ظرفیت ایمان در بزرگسالی را فراهم می‌کند و ایمان به عنوان یک نیاز حیاتی، انسان را به سوی پذیرش دین سوق می‌دهد. (همان) تشابه دیدگاه اریکسون با نگرش اسلام‌گرایان، در نگرش مثبتی است که وی به مقوله دین دارد؛ تا آنجا که آن را حتی در موفقیت رشد شخصیت افراد نیز دارای نفوذ می‌داند. اما به نظر می‌رسد همان گونه که احتمال وجود اعتماد در دوران کودکی همه انسان‌ها صد درصد نیست، راه اثبات آن نیز در حد یک احتمال باقی می‌ماند. در این صورت، جامعیت این دیدگاه نیز مورد نقض قرار می‌گیرد.

۳-۳. کمال مطلوب: امنیت اساسی

از دیگر آرای روان‌شناسی که می‌توان بُعدی از مسئله فطرت را از آن استخراج کرد، دیدگاه کارن دانیلسون هورنای^۲ (۱۸۸۵-۱۹۵۲م) است. وی برداشتی خوشبینانه از ماهیت آدمی

1. Erik Homburger Erikson.

2. Karen Horney.

۳. هورنای، از کسانی بود که از دیدگاه ارتودکس فروید فاصله گرفت. وی معتقد بود شخصیت، آن گونه که فروید فرض

دارد و معتقد است که انسان می‌تواند بر اضطراب‌های خویش غلبه کرده و استعداد‌های بالقوه خود را به طور کامل بارور نماید. روان‌شناسان در تشریح دیدگاه او گفته‌اند که به نظر هورنای، عامل برانگیزاننده شخصیت آدمی، نیاز به امنیت و تلاش در جهت کسب آن است، نه جنسیت یا عامل پرخاشگری. (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳)

هورنای معتقد بود که وجه مشخصه دوران کودکی، دو نیاز است: نیاز به ایمنی و نیاز به ارضا. این نیازها، سائق‌ها (کشش‌ها) یی همگانی بوده و هر دو، دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای هستند. او می‌گوید هر نگرش یا احساسی، از یک نگرش عمیق‌تر و آن هم از یک نگرش عمیق‌تر دیگر و همین طور الی آخر، ناشی می‌شود و در نهایت، سرچشمه نگرش‌های فرد، به تجارب اولیه زندگی وی برمی‌گردد. بنابراین، شخصیت همانند پیازی است که با کندن پوسته‌های آن می‌توان به عمیق‌ترین هسته هیجانی آن دست یافت. (همان، ص ۱۸۹)

آنچه هورنای آن را در ژرفای عمیق انسان و جزئی از وجود او می‌داند (نیاز به ایمنی)، از مهم‌ترین شاخصه‌هایی است که مسلمانان نیز به اتفاق، آن را جزء لاینفک دین و دینداری می‌دانند. در اسلام، یکی از ابعاد ناشی از کمال‌طلبی فطرت انسان، همین میل به امنیت و حمایت‌طلبی است؛ اما چنین نیست که بیان‌کننده تمامیت فطرت دین‌گرای انسان باشد.

۴. فطرت دینی؛ وحدت بخش کمالات

تاکنون بیان گردید که روان‌شناسان غالباً به نیروی درونی کمال‌خواهی انسان توجه داشته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این نوع نگرش، تنها راه تبیین فطرت در نگاه روان‌شناسی نیست؛ بلکه ذکر این نکته نیز راهگشای بحث است که روان‌شناسان در کنار توجه به کمال‌طلبی انسان، از این موضوع نیز غافل نبوده‌اند که عامل وحدت بخش این اهداف و کمالات نیز در انسان وجود دارد. یکی از این روان‌شناسان، گوردون آلپورت^۱ (۱۸۹۸-۱۹۶۷م) است.^۲

کرده، نمی‌تواند به طور کامل زیر نفوذ عوامل زیستی قرار داشته باشد؛ زیرا اگر چنین بود، در فرهنگ‌های مختلف، الگوهای شخصیت متفاوت به چشم نمی‌خورد. (Gurney Williams, 1984, p: 434).

1. Gordon Willard Allport.

۲. آلپورت، به عنوان یکی از برجسته‌ترین روان‌شناسان حوزه مطالعات شخصیت معرفی شده که بیش از هرکسی، مطالعه شخصیت را از نظر علمی، به بخشی مقبول در روان‌شناسی تبدیل کرد. تعریفی که وی از شخصیت ارائه

آلپورت معتقد است که نفس طی مراحل هفت‌گانه‌ای، رشد کرده و به حد تکامل^۱ می‌رسد. به نظر او، شخصیت کمال یافته و سالم، برحسب شش معیار توصیف می‌شود (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۲۷۵):

۱. بسط احساس خود به اشخاص و فعالیت‌های فراسوی خویش؛
۲. ارتباط گرم خود با دیگران؛
۳. امنیت هیجانی (پذیرش خویشتن)؛
۴. ادراک واقع‌گرایانه؛ رشد مهارت‌ها؛
۵. عینیت بخشیدن به خود؛
۶. یک فلسفه وحدت‌بخش در زندگی که تمام وجود زندگی یک شخص را به سوی هدف‌های آینده هدایت می‌کند.

طبق نظر آلپورت، بالاترین دستگاه ارزشی که به انسان، وحدت می‌دهد، سیستم ارزشی مذهبی است. این دستگاه ارزشی، بر تمام ابعاد زندگی تأثیر می‌گذارد و گرایش و جهت‌گیری‌های افراد را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. سیستم ارزشی مذهبی و ارتباط معنوی با خداوند، بهترین زمینه را برای رشد شخصیت سالم آماده می‌کند. آلپورت معتقد است که می‌توان موضع مذهبی افراد را بر حسب جهت‌گیری دینی آنها به دو جهت‌گیری دینی درونی و بیرونی تقسیم‌بندی کرد. از نظر آلپورت، افراد مذهبی با جهت‌گیری درونی، ضمن درونی‌سازی ارزش‌های دینی، مذهب را به مثابه هدف در نظر می‌گیرند و انگیزه اصلی خود را در مذهب جستجو می‌کنند؛ در حالی که افراد با جهت‌گیری بیرونی، دین را صرفاً وسیله‌ای برای نیل به اهداف بدوی در نظر می‌گیرند. در مذهب بیرونی، توجه فرد به سوی خداوند معطوف می‌شود، ولی باز هم این توجه، شامل صرف نظر کردن از خود نمی‌شود. (وست، ۱۳۸۳، ص ۳۴-۳۵)

اینکه آلپورت معتقد است برای رسیدن به کمال و شخصیت بالغ (سالم)، یک دینداری عمیق لازم است، حکایت از هم‌سویی او با نظریه فطرت دینی است. با این حال در این دیدگاه، گرچه مذهب به عنوان نیروی رسیدن به کمال و شخصیت سالم بیان

داد، عبارت بود از اینکه «شخصیت، سازمان پویایی از نظام‌های جسمی- روانی در درون فرد است که رفتار و افکار ویژه او را تعیین می‌کند». (Gurney Williams, 1984, p: 440).

1. Maturity.

شده، اما این سؤال بی‌پاسخ را نیز در ذهن ایجاد می‌کند که اگر مفهوم «عینیت بخشیدن به خود»، تنها با درک کامل از «خود» تحقق می‌یابد، پس باید تمام ابعاد درونی و بیرونی و راه شناخت آنها بیان شود و طریق دستیابی به آن به درستی روشن شود، در غیر این صورت، چگونه می‌توان آن را محقق ساخت؟ پس، این ابهام همچنان وجود دارد.

نقد کلی بر آرای روان‌شناسان

اگرچه در بسیاری از دیدگاه‌های روان‌شناسی از جمله کارل راجرز، وجود خداوند مورد پذیرش قرار گرفته و از این جهت، همسو با فطرت دینی است^۱، ولی اشکال کلی که می‌توان بر آنها وارد ساخت، این است که این حضور همه‌جایی خداوند در آن، تنها به صورت یک احتمال بیان گردیده و از قطعیت کافی برخوردار نیست؛ حال آنکه در بینش اسلامی، علاوه بر اثبات عقلانی وجود خداوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳-۱۴ و ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷-۳۸)، قطعیت اعتقاد درونی به حضور همه‌جایی خداوند، خود مسبب عشقی است که عامل پیش برنده انسان به سوی کمال مطلوب به شمار می‌رود. چراکه هرکس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به چیزی متوجه است و این توجه، حتی اگر به حدی باشد که آن محبوب به اشتباه برایش به منزله «هَذَا رَيْي» (انعام: ۷۷) قرار گرفته باشد، ولی باز هم اگر مرتبه بالاتری از آن بیابد و نقص محبوب قبلی آشکار شود، فوراً قلب او از او بی‌منصرف شده، به آن امر کامل‌تر متوجه می‌گردد و این سیر، همان ندای فطرت است که می‌گوید: «لَا أُحِبُّ إِلَّا قَلِيلِينَ» (انعام: ۷۶). (حائری شیرازی، ۱۳۷۲، ص ۷۵)

در متون دینی نیز در مناجات نهم صحیفه سجاده‌یه نقل است که حضرت سیدالساجدین علیه السلام می‌فرماید: «ای خدای من! کیست که شیرینی محبت تو را چشیده، پس غیر تو را دوست گرفته و کیست که به قرب تو مأنوس شده و روی به دیگری آورده»^۲ (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۲). بر اساس این دعا، از آنجاکه این عشق فعلی و تمایل به محبوب، در

۱. چنان‌که در خطبه‌ای از امام علی علیه السلام آمده است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بَعِيْنِيهِ، وَ تَوَاصِيْكُمْ بِيَدِهِ، وَ تَقَلْبُكُمْ فِي قَبْضَتِيهِ، إِنَّ أَسْرَرْتُمْ عَلِمَهُ، وَ إِنْ أَعْلَنْتُمْ كَتَبَهُ؛ از خداوندی بپرهیزید که همواره در پیشگاه او حاضرید و زمام اختیار شما به دست اوست و حرکات و سکنات شما، در قبضه اوست. اگر [اعمال و نیات خود را] پنهان کنید، می‌داند و اگر آشکار سازید، می‌نویسد.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳).

۲. «الهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلاً و من ذا الذي انس بقربك فابتغى عنك حولاً.»

نوع انسان، موجود است، بی‌گمان، معشوق فعلی نیز هست و جز ذات کامل، معشوقی نیست که فطرت، حقیقتاً به آن توجه داشته باشد. (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۳ - ۱۸۴)

علاوه بر این، در دیدگاه روان‌شناسانی همچون مک دوگال، گرچه اصل ادعای هدف‌جویی و تعالی‌طلبی انسان را تأیید کرده است، اما از آنجاکه منشأ این هدف و نقطه تعالی را درون خود انسان و خیال او دانسته، جنبه واقع‌گرایی خود را از دست داده و شاخصه‌های این هدف و راه رسیدن به آن، همچنان در ابهام است. حال آنکه میل به سوی هدف و کمال برتر در بینش اسلامی، امری واقعی است. البته در بسیاری از اوقات، در اثر انس انسان با اشیای مادی و محدود، موجب می‌شود که او کمال‌نهایی و مقصود خود را در شیئی محدود تصور کند. در این صورت، انسان پس از رسیدن به آن متوجه می‌شود که میل کمال‌خواهی‌اش اشیاع‌نشده و کمال را در مرتبه بالاتری می‌بیند و آن را هدف‌نهایی قرار می‌دهد. پس از رسیدن به آن، باز هم متوجه می‌شود که کمال‌خواهی‌اش ارضا نشده است و خواهان کمال بالاتری می‌گردد و این سلسله، ادامه دارد. این تسلسل، خود نشان‌دهنده آن است که انسان همواره به دنبال کمال مطلق است؛ یعنی منبع و سرچشمه همه کمالاتی که فطرت نیز متمایل به آن است، اما ممکن است در مصداق اشتباه کند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱) و چون این میل، هیچ عاملی جز آفرینش ندارد و غیر اکتسابی است، می‌توان نتیجه گرفت که انسان، فطرتاً خدا‌جوست.

افزون بر این، چنان‌که بیان گردید، دیدگاه‌های روان‌شناسی با اینکه به فطرت کمال‌طلب انسان اشاره کرده‌اند، اما در پاسخ به اینکه حقیقت کمال انسان چیست، هرکدام تنها به بُعدی از ابعاد وجودی انسان اشاره داشته و یا بُعدی از ابعاد را بیش از بقیه وجوه، مورد مطالعه قرار داده‌اند. در واقع، نقشه راه تضمین شده‌ای که فرد را در رسیدن به این مقصد و کمال مطلوب راهنما باشد، در سخنان آنان به وضوح بیان نشده و یا در هاله‌ای از ابهام است. از این رو، نمی‌توان به جمع‌بندی روشنی رسید.

رد یا قبول عمومیت خداگرایی

با توجه به آنچه از فطرت دینی انسان در جستجوی کمال مطلوب گفته شد، می‌توان ادعا کرد که تمامی این کمالات در سرحد‌نهایی و اکمل خود، در وجود خدا و گرایش به او

تحقق می‌یابد؛ زیرا او مبدأ تمامی کمالات و خیرات است. اما در مقابل، این ادعا نیز مطرح است که با وجود این امیال فطری در آدمیان و تأیید آن توسط روان‌شناسان، چرا خداجویی بالفعل و خداپرستی مشهود، در همگان دیده نمی‌شود؟

در پاسخ باید گفت که اگر هم خداطلبی در همگان به فعلیت نرسد، باز این ادعا هیچ منافاتی با میل فطری خداجویی در انسان ندارد؛ زیرا می‌توان امیال فطری دیگری (مثل همدوستی) را نیز در انسان دید که در همگان و در همه حال، ظهور نیافته‌اند و اشتغال و سرگرمی به برخی تمایلات، مانع از بروز امیال فطری دیگر می‌شود. علاوه بر این، می‌توان گفت موانع حاصل از علایق دنیوی، که همواره بر سر راه آدمی است، می‌تواند کدورتی در آینه دل انسان ایجاد نماید که دیگر چشمی برای فطرت انسان باقی نمی‌ماند تا توان دیدار محبوب را پیدا کند. پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «اگر لشکر شیاطین، اطراف قلوب بنی آدم را احاطه نکرده بودند، هرآینه همه انسان‌ها، حقایق ملکوت آسمان‌ها و زمین را مشاهده می‌نمودند»^۱. (نراقی، ۱۳۸۶، ص ۸۴)

پس هرکس به پیروی از هوای نفس بپردازد، محبوب او هوای نفس اوست؛ زیرا مُحب، کسی است که خواست خود را برای خواست محبوبش رها کند، چنان‌که گفته‌اند:

«ارید وصاله و یرید هجری فأتک ما ارید لما یرید».

(فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۸۸)

نتیجه‌گیری

در انسان، سلسله‌گرایش‌های خاصی وجود دارد که مورد توافق بسیاری از روان‌شناسان غربی است و هریک با توجه به مبانی دیدگاه خود، به گونه‌ای و تحت عنوانی به آن معتقدند. این گرایش‌ها را می‌توان گرایش‌های مقدس یا فطری دانست که از خودمحوری بیرون است و می‌توان برای آنها، یک نقطه اوج و سطح عالی قائل شد که هر انسانی به هر میزانی که از این گرایش‌ها برخوردار باشد، او را انسان متعالی‌تری خواهد ساخت.

از نظر نگارنده، اگرچه صاحبان این نظریه‌ها ممکن است تحت تأثیر دینی غیر از اسلام نیز بوده باشند، با این حال، این نوع نگرش، بی‌شباهت با نظریه فطرت دینی

۱. «لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم، لظفروا الی ملکوت السموات و الارض».

ارائه شده در جهان اسلام نیست. در این میان، توجه به این نکته نیز مهم است که گرچه این دیدگاه‌ها در روان‌شناسی، خود مؤیدی بر وجود فطرت معنویت‌گرای انسان است، اما در هر صورت، قائل به انسانیت و معنویتی التقاطی هستند که با گرایش‌های مادی همراه است و چاره‌ای هم جز این نیست؛ زیرا در این مکاتب، منبعی که به معرفی و ارائه این معنویت و انسانیت می‌پردازد، خود، از شائبه‌های مادی خالی نیست.

فهرست منابع

نهج البلاغه

۱. آذربایجانی، مسعود و موسوی اصل، سید مهدی (۱۳۸۵ش)، درآمدی بر روان‌شناسی دین، تهران: انتشارات سمت.
۲. آدلر، آلفرد (۱۳۷۹ش)، شناخت طبیعت انسان، ترجمه: طاهره جواهرساز، تهران: رشد.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الهیات)، تصحیح: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۷ش)، من لایحضره الفقیه، ترجمه: محمدجواد غفاری، تهران: نشر صدوق.
۵. حائری شیرازی، محی‌الدین (۱۳۷۲ش)، انسان‌شناسی، قم: انتشارات شفق.
۶. خمینی، روح الله (۱۳۷۱ش)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. راجرز، کارل (۱۳۶۹ش)، درآمدی بر انسان شدن، ترجمه: قاسم قاضی، تهران: نشر دانشگاه آزاد.
۸. _____ (۱۳۷۶ش)، هنر انسان شدن، ترجمه: مهین میلانی، قم: نشر فاخته.
۹. شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶ش)، رشحات البحار، ترجمه: زاهد ویسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. شولتز، دوان پی (۱۳۷۸ش)، تاریخ روان‌شناسی نوین، ترجمه: علی اکبر سیف و دیگران، تهران: نشر دوران.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. _____ (۱۳۸۲ش)، شرح و تعلیقه صدرا بر الهیات شفا، مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. _____ (۱۳۷۵ش)، خدا در ناخودآگاه، ترجمه: ابراهیم یزدی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۵. فونتانا، دیوید (۱۳۸۵ش)، روان‌شناسی، دین و معنویت، ترجمه: الف ساوار، قم: نشر ادیان.

۱۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۹ش)، راه روشن (المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء)، ترجمه: محمد صادق عارف، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۹ق)، اصول کافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. میزپاک، هنریک و سکستون، ویرجینیا استاوت (۱۳۷۱ش)، تاریخچه و مکاتب روان شناسی، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد: نشر آستان قدس.
۱۹. نراقی، ملا احمد (۱۳۸۶ش)، معراج السعادة، قم: انتشارات قائم آل محمد.
۲۰. نوردبی، ورنون و هال، کالوین (۱۳۷۷ش)، راهنمای زندگی نامه و نظریه های روان شناسان بزرگ، ترجمه: احمد به پژوه و رمضان دولتی، تهران: انتشارات تربیت.
۲۱. وست، ویلیام (۱۳۸۳ش)، روان درمانی و معنویت، ترجمه: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، تهران: انتشارات رشد.
۲۲. ویلیام لاندین، رابرت (۱۳۸۵ش)، نظریه ها و نظام های روان شناسی، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران: نشر ویرایش.
۲۳. ویلیامز، کارل (۱۳۸۲ش)، دین و روان شناسی، ترجمه: افسانه نجاریان، اهواز: نشر رسش.
24. Psychology. An introduction. Arno f. Wittig, Gurney Williams. Hill Company. 1984.
25. Jung and Monotheisms. Edited by: Joel Ryce - Menuhin First published in 1994. London and New york. Routledge.