

خوانشی نو از دیدگاه فروید در باب اهمیت زمان و مسئولیت در رشد فردی با نگاهی اسلامی

معصومه اسمعیلی*

فاطمه قاسمی نیائی**

چکیده

شناخت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هر مکتب می‌تواند ما را با عمق نظرگاه هر اندیشمند آشنا سازد و در کاربرد و اجرایی کردن آن در هر جامعه‌ای میزان تطابق یا تضادهای بنیادین آن را نمایان سازد؛ لذا هدف پژوهش حاضر، شناخت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فروید به عنوان یک دیدگاه محوری در حیطه روان‌درمانی و بررسی میزان تطابق و تضاد آن با اندیشه‌های اسلامی جامعه ایرانی - اسلامی بود. روش این پژوهش، استفاده از هرمنوتیک کلاسیک شلایرماخر بود که می‌تواند با دیدی عینی و به دور از سوء فهم به تفسیری فراتر از مؤلف دست یابد. چنین تفسیری به واسطه دو شیوه دستوری و روان‌شناسانه در برخورد با متن، ضمن استفاده از منطق استقرایی و قیاسی قابل احصا است. یافته‌های این مطالعه، نشان‌دهنده آن بود که فروید جهان را در تکاپوی تشش و رفع تشش می‌یابد و انسان به عنوان جزء در هستی، دارای غرایز مرگ و زندگی بوده که لازمه تشش و رفع تشش را در وی در راستای هماهنگی با هستی فراهم می‌آورد. مسئولیت فرد در این نظرگاه، شناخت این سازوکار و زدودن اعتباریات حجاب‌ساز است که فعالیت غرایز را مسدود می‌کند، از سوی دیگر دیدگاه اسلامی بر محوریت خلاقیت و تکاپوی مداوم هستی است، خلق مداوم به عنوان صفت الهی، رو به سوی خالق هستی داشته و آدمی به عنوان خلیفه

* استاد گروه مشاوره، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (masemaeily@yahoo.com)

** استادیار، گروه سلامت و خانواده، دانشکده علوم خانواده، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

(نویسنده مسئول: F.Ghaseminiya@alzahra.ac.ir)

الهی واسطه فیض‌رسانی موجودات و اتصال به خالق هستی تعبیر می‌شود. در چنین تشابهی، اسلام دیدگاه نکاپوی بی‌مقصد هستی را نمی‌پذیرد و هر کنش و آمدوشدی را در راستای مرکزیت هستی و خالقیت آن تعبیر می‌کند. شناخت انسان رشدیافته فرویدی و اسلامی می‌تواند در کاربرد چنین نظریاتی در جامعه اسلامی کمک‌کننده باشد و مانع تزریق افکار و جهان‌بینی‌های متضاد با بافتار فکری مراجع ایرانی شود و از بروز مشکلات فردی و اجتماعی جلوگیری نماید.

کلیدواژه‌ها: دیدگاه فروید، اندیشه اسلامی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، زمان، مسئولیت انسان.

مقدمه

در میان نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی؛ رویکرد فروید به‌عنوان خالق و راه‌انداز سایر رویکردها تأثیری عمیق بر دنیای روان‌درمانی و ارتباط با مراجع گذاشته است (آزادیکتا، ۱۳۹۹: ۳). آمارها نشان می‌دهد که امروزه نیز روان‌کاوی و رویکردهای پیرو آن سهم مهمی در شیوه درمانی متخصصان روانی دارد و در کشور ایران نیز سهم روان‌کاوی و روان‌پویشی در درمان‌های غالب، بارز است (موسوی، علوی‌نژاد و خزاعی، ۱۴۰۲: ۲۰۲۳؛ توکلی، ۲۰۲۳: ۱).

فرد رشدیافته و پخته از دیدگاه فروید فردی است که در مراحل پیش‌تناسلی که در ۶ سال اول زندگی زیربنای رشد شخصیت را تشکیل می‌دهند، تثبیت نشده باشد و توانسته باشد به مرحله تناسلی راه یابد، یعنی فردی که در ارضا و عدم ارضا نیازهایش به تعادلی رسیده باشد (Dweck, 2017: 689). فروید پختگی و داشتن سلامت روان را در رسیدن به توانایی دوست‌داشتن و کارکردن می‌داند، یعنی تعدیل دو غریزه زندگی و مرگ که پایه‌های آن در دوران کودکی شکل می‌گیرد (Freud, 2018: 5).

از دیدگاه فروید وقتی انسان شروع به فکرکردن می‌کند آزاد است، اما غالباً رفتارهای انسان متأثر از افکار هوشیار او نیستند و تحت تأثیر ناهوشیار قرار دارند. از آنجایی که ناهوشیار تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر عملکرد هوشیار دارد، فروید در تمدن و ناملایمت‌های آن ارزیابی اخلاقی از رفتار انسان را ناعادلانه می‌داند و برای آن مسئولیتی متصور نمی‌شود (Schneider, 2024: 18). نظریه روان‌کاوی هیچ راهی برای مفهوم‌بندی خودمختاری و اراده شخصی که بتواند ورای دوران کودکی و خوی بچه‌گانه به پا خیزد و الگوهای تکراری را بشکند در نظر نمی‌گیرد (Izenberg, 2015: 3). فروید در فراسوی اصل لذت کل زندگی را بر پایه غریزه

مرگ تعبیر می‌کند که عبارت است از شوق ذاتی به سمت بازگشت به مراحل اولیه و پیوستن به مرحله ماقبل زنده شدن موجود زنده و حالتی از تعادل و رهایی از تنش (Cooper, 2018: 1).

در چنین دیدی به هستی، مسئولیت انسان و اختیار او در برابر کشش غالب در زندگی به سمت تعادل و رهایی از تنش جایگاهی نمی‌یابد، فروید فرد پخته را دارای قابلیت عشق‌ورزیدن و کارکردن می‌داند، ولی چنین کیفیتی مستلزم آن است که در دوران کودکی نیروهای غریزی فرد در برخورد با محیط به کانال‌های تعادل هدایت شوند؛ درحالی‌که در این تعادل‌یابی ردپایی از اراده و مسئولیت فرد دیده نمی‌شود، اینکه غرایز فرد و بازخورد محیطی چه صحنه‌ای برای او رقم بزنند، فرد را در مسیر پختگی یا ناپختگی قرار می‌دهد، ضمن اینکه تعریف پختگی در حد برقراری تعادل بین نیروهای غریزی مرگ و زندگی نمی‌تواند میل درونی انسان به خلاقیت و اوج‌گرفتن از خویشتن و گستره هستی را ارضا نماید و تصویری که از او ارائه می‌شود، ابزاری خرد در چرخ‌دنده نیروهای حاکم بر هستی است (Bieliavskyi, 2018: 6).

هریک از نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی سلامت و رشد روانی را به‌گونه‌ای متفاوت تعریف کرده‌اند و بر جنبه‌ای خاص از زمان تجلی آن تأکید نموده‌اند، برخی گذشته، برخی زمان حال و آینده و برخی دیگر پیوستار متصل گذشته - حال - آینده را در شکل‌گیری مبنای رشد اثربخش دانسته‌اند. اینکه چه بعدی از زمان محور ساختاربنندی بحث سلامت و رشد باشد، هستی‌شناسی نظریه‌پرداز را مشخص می‌کند. زمان به تعبیری شوپنهاوری (شوپنهاور، ۱۳۹۸: ۴۵) همان هستی است؛ ادراک چگونگی مفهوم و نحوه گذر زمان، نوع نگاه ما را به هستی شکل می‌دهد.

زمان از هستی متمایز نیست و لاجرم با هستی‌شناسی گره‌خورده است. زمان با دید پدیداری هویتی مستقل از اشیا ندارد و چیزی است که اشیا در آن تغییر می‌کنند (نجفی افرا، ۱۳۹۴: ۲۵). آنچه هستی را با ما مرتبط می‌سازد، بحث انسان‌شناسی و جایگاه انسان در هستی است، به عبارتی انسان‌شناسی و فهم جایگاه و نقش او در هستی از هستی‌شناسی جدایی‌ناپذیر است (سلطانیان، اکبری، مهدوی‌نژاد و پارسا، ۱۳۹۷: ۲۷). این سؤال که انسان در گستره هستی چه جایگاه و نقشی دارد و در راستای هدف غایی هستی، چه مسئولیتی متوجه اوست، همواره یکی از مباحث برجسته در انسان‌شناسی بوده است. مسئولیت وجود بدین معناست که فرد نسبت به شکوفایی هر آنچه در وجودش به‌صورت ذاتی نهاده شده مسئول است و این مسئولیت را با آگاهی و در ارتباط با دیدی هستی‌شناسانه انجام می‌دهد (Beck & Kühler, 2020: 7).

هر روان‌درمانگری در نظریه‌پردازی خود واقعیت را به‌گونه‌ای توصیف و تبیین می‌کند که متناسب با هستی‌شناسی خود باشد نه واقعیت، بلکه هستی‌شناسی او، نوعی برساخت گفتمانی است که در بافت فرهنگی خاص خود شکل گرفته است (خانی‌پور و عظیمی، ۱۳۹۸: ۵۷). با چنین نگرشی امروزه موجی از گرایش به سمت روان‌شناسی فرهنگی شکل گرفته است که در تبیین مسائل روانی انسان، جایگاه فرهنگ و مؤلفه‌های گفتمانی خاص آن و محوریت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هر بافتار مدنظر قرار می‌گیرد. از سوی دیگر خواننده این متون نیز تحت‌تأثیر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاص در فرهنگ خویش است که جهت تفسیر هر دیدگاه از زاویه خاص خود به آن می‌نگرد و آن را فهم می‌کند.

بنا بر آنچه تاکنون گفته شد، روان‌درمانگران ایرانی در کاربرد و فهم دیدگاه فرویدی، لاجرم متأثر از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بافتار فرهنگی خویش بوده و برای شناخت عمق دیدگاه فروید نیز باید با دیدگاهی بافت‌نگر و کلی‌نگر به آن بپردازند و تفسیر آن را از رهگذر اندیشه‌های حاکم بر زمانه وی بشناسند. فرهنگ جامعه ایرانی به‌عنوان امری سیال دارای شاکله خاصی بوده که در مرکزیت آن اندیشه‌های اسلامی نمایان و برجسته است. دیدگاه اسلامی با جهان‌بینی و هستی‌شناسی خاص خود به‌عنوان یک فرا پارادایم، نمایانگر معرفت‌شناسی و ایجادگر سبک خاصی در زندگی مراجعین ایرانی است که هر روان‌درمانگری برای ورود به دنیای ذهنی مراجعین ایرانی، نیازمند فهم هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آن‌ها در فرا پارادایم اسلامی است.

هستی‌شناسی اسلامی نوعی نگاه به هستی و آفرینش است که در آن جهان و آفریدگار آن دارای وجود واقعی و مستقل از فاعل‌شناسی است و تابع قوانین واحد و یکپارچه‌ای است که مبدأ و معاد آن به هستی‌آفرین برمی‌گردد. در این نگاه انسان جزئی از هستی است که خود تابع قوانین کلی هستی‌آفرین است و مسئول درک و هماهنگ عمل کردن باهدف هستی‌آفرین، در این نوع هستی‌شناسی انسان انتخاب‌گری است که بر اساس قاعده‌ای تغییرناپذیر نتیجه عمل خود را دریافت خواهد کرد (اسمعیلی، ۱۳۹۳: ۳۴). جهان‌بینی اسلامی منطبق بر پارادایم رئالیسم اسلامی است؛ دیدگاه‌های کلی رئالیسم اسلامی درباره‌ی هستی، خدا، انسان و ابعاد وجودی اوست که پایه و اساس تعلیم و تربیت را تشکیل می‌دهد و کمال‌نهایی حرکت به‌سوی مقصود نهایی که همان قرب الهی است هست؛ لذا می‌توان گفت: نظام تربیتی رئالیسم اسلامی، خدا‌محور است (برزویی، سلیمی و رسولی، ۱۳۹۹: ۱۳۶). مسئولیت‌پذیری، از ویژگی‌های اصیل انسان اسلامی است که رشد و تکامل فرد و جامعه انسانی در گرو آن است. بدین صورت که انسان برای فرداهای پیشروی خود، رشد، پیشرفت و

کمالی را ترسیم می‌کند و برای دستیابی به قله‌های آن کمال مسئولیت‌هایی می‌پذیرد. از این رو پیوسته پیامبر اعظم (ص) و اهل بیت (ع) گرامی‌اش راه هدایت بشر را در پذیرش مسئولیت و تکلیف نسبت به خدا، خود و دیگران می‌دانند (خاکبازان، ۱۳۹۷: ۱۶۰).

لذا، در تجمیع بحث می‌توان گفت: دیدگاه فرویدی به عنوان یک دیدگاه مسلم و ریشه‌دار در روان‌درمانی که سایر رویکردها و مکاتب به نوعی با هم‌راستایی یا مقاومت در برابر آن شکل گرفته‌اند، تأثیری عمیق بر اندیشه روان‌درمانگران فعال در جامعه ایرانی دارد. از سوی دیگر مراجعین ایرانی متأثر از فرهنگ خاص خود و اندیشه‌های اسلامی حاکم بر جهان‌بینی و انسان‌شناسی خویش بوده که چنین امری لزوم فهم دیدگاه نظری فروید و بررسی میزان تطابق و اختلاف آن با زیربنای فکری جامعه ایرانی را می‌رساند. عدم توجه به چنین مسائلی می‌تواند سبب القای جهان‌بینی بیگانه به مراجعین درگیر با مسائل گوناگون شود و به جای حل مشکلات آنان زمینه‌ساز مسائل و مشکلات فردی و اجتماعی شود، فرض بر آن است که دیدگاه فرویدی متأثر از نوعی جهان‌بینی مادی بوده که رویدادها را بر اساس بروز و تخلیه انرژی حاکم بر هستی تعبیر می‌کند، چنین رویکردی برای مبدأ و خالقیت در هستی سازوکاری متصور نمی‌شود و اخلاقیات را تنها در بعد ضرورت اجتماعی و میزان تغذیه تنش لازمه برای چرخش هستی تعبیر می‌کند، ضرورت این مسئله از این بعد است که تاکنون پژوهش‌های داخلی با توجه به اهمیت نفوذ گفتمان‌های فرهنگی به خصوص در سیطره مفاهیم معنایی، به این مهم نپرداخته‌اند درحالی‌که رویکرد فروید و درمان‌های نو فرویدی از اقبال بالایی در جامعه ایرانی و در بستر مشاوره و روان‌درمانی برخوردارند؛ لذا محققین در این پژوهش به دنبال فهم دیدگاه فروید از منظر بافتار فکری و فرهنگی خاص وی و بررسی میزان تطابق و تضاد آن با اندیشه‌های اسلامی هستند.

روش پژوهش

شیوه مورد استفاده در پژوهش حاضر، رویکرد کیفی و استفاده از روش هرمنوتیک است. هرمنوتیک خوانش و نظریه فهم گفتمان‌ها در ارتباط با تفسیر متن است. به عبارتی دیگر، هرمنوتیک هنر فهم گفتمان‌هایی همچون زبان، متون و توضیح معنای این گفتمان‌هاست (Gilhus, 2021:1). هرمنوتیک به شیوه‌های مختلفی اطلاق می‌شود که هر یک در باب تفسیر متن نظرگاه خاص خود را دارند. متناسب باهدف این پژوهش یکی از انواع روش‌های هرمنوتیک، روش هرمنوتیک کلاسیک شلایرماخر است که بیش از سایر روش‌ها می‌تواند ما را به عمق اندیشه مؤلف حتی به تعبیری بهتر از درک خود وی برساند. در این دیدگاه

هرمنوتیک هنری است که به کار فهم متن و گفتار می‌آید و مبتنی بر دو گونه تفسیر است: تفسیر دستوری و روان‌شناختی که برای نیل به این هدف، از اصل حلقوی بودن فهم استفاده می‌شود. حلقه هرمنوتیک، تأکید بر این نکته است که چگونه جزء و کلّ در فرایند فهم و تفسیر به صورتی حلقوی به یکدیگر مربوط‌اند. شلایرماخر به امکان فهم عینی متن، معتقد است و مسئله سوء فهم، او را به ورطه تفسیر ذهنی نمی‌کشد. این نکته، یکی از وجوه تفاوت این رویکرد با هرمنوتیک فلسفی است. هرمنوتیک فلسفی، مفسّر محور است، اما از دید شلایرماخر، رسالت هرمنوتیک بازسازی ذهنیت و فردیت مؤلف است که به صورت عینی امکان‌پذیر می‌شود (دهدست، ۱۳۹۸: ۶۲).

در این پژوهش در بخش فهم آرای فرویدی کتب و مقالات وی را مورد بررسی قرار دادیم و آثاری که بیشترین قرابت را با موضوع پژوهش حاضر داشته و در دسترس مفسر بودند، انتخاب شدند. در بخش آشنایی با آرای اسلامی در باب زمان در رشد و مسئولیت انسانی، اندیشه‌های ابن عربی و سهروردی در باب اهمیت زمان و حسن‌زاده آملی و جوادی آملی در باب مسئولیت انسان را مورد مطالعه قرار دادیم. به عنوان نمونه برای تحلیل نظرگاه فروید از آثار وی همچون فراسوی اصل لذت، تمدن و ملالت‌های آن، خود و نهاد، اصول روانکاوی بالینی، مبانی روانکاوی کلاسیک و اندیشه‌های اثرگذار بر وی همچون فلسفه نیچه، شوپنهاور، ذن بودیسم، مارکس، داروین و علوم فیزیک و عصب‌شناسی بهره بردیم. همچنین برای دستیابی به افق اسلامی در ابعاد مورد بحث، اندیشه‌ها و آثار حسن‌زاده آملی؛ (دروس معرفت النفس، مدارج قرآن و معارج انسان، حقیقت انسان در عرفان، چشمه عشق، دل شکسته، مراقبت نگین پیروزی، هزار و یک نکته، انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه) آثار جوادی آملی؛ (حیات حقیقی انسان در قرآن، مراحل اخلاق در قرآن، حق و تکلیف در اسلام، جامعه در قرآن، سرچشمه اندیشه) آثار ابن عربی (درخت هستی، انسان کامل، الفتوحات المکیه، ایام الشان، فصوص الحکم) و سهروردی (مجموعه مصنفات، التلویحات الوحیه و العرشیه، حکمة الاشراق، المشارع و المطارحات) تحت پارادایم رئالیسم اسلامی در ابعاد موردنظر تحلیل و تفسیر شدند.

برای تجزیه و تحلیل و طبقه‌بندی گزاره‌های استخراج‌شده، تفاسیر جزئی و تفاسیر کلی بر اساس آرای شلایرماخر با فرایندی رفت و برگشتی، از جزء به کل و از کل به جزء، به طور مداوم ما را به صحت تحلیل و تفسیر برآمده رساند. به طور کلی تفاسیر جزئی در هر متن علاوه بر کلمات، زیربنای نظری و افق‌های فرهنگی و زمانی مؤلف را در برگرفت و گاهی فراتر از متن رفت تا به فهمی بهتر از مؤلف دست یافت. تفاسیر کلی نیز

بر پایه تفاسیر جزئی و با نگاهی جامع، تبیین گردید و در هر مرحله از فهم، بازگشت به تفاسیر جزئی و متن مرسوم بود. در ادامه برای شکل‌گیری و ترسیم تفاسیر کلی، تحلیل‌های برآمده از متن با دو استراتژی متمایز استقرایی و قیاسی در قالبی هماهنگ گرد هم آمدند (کی‌اشمیت، ۱۴۰۰: ۳۶).

جهت اعتباریابی پژوهش نیز با استفاده از شیوه اجماع کدگذاران و انتخاب متخصصین در زمینه روان‌درمانی و شیوه هرمنوتیک و آشنا با دیدگاه‌های اسلامی در هر مرحله از پژوهش نتایج مورد بررسی ارزیابان قرار گرفتند و اعتبار آنان تأیید شد. ضمن اینکه با توجه به ملاک‌های اعتباریابی کوبا و لینکلن (۱۹۸۵: ۲) راستی‌آزمایی یافته‌های پژوهش مبتنی بر ملاک‌های درگیری مستمر، بازبینی توسط متخصصان، انتقال، مقایسه‌های تحلیلی و تکنیک ممیزی صورت گرفت.

۱. دیدگاه فروید در باب رشد فردی با تأکید بر جایگاه زمان و مسئولیت انسان

۱.۱. بررسی هرمنوتیک آرای فروید در باب مفهوم رشد

فروید، فرد رشدیافته را فردی باثبات و سازگار می‌دید؛ فردی که در آن نوعی اتحاد بین نیروهای متضادش شکل گرفته باشد. این نوع از ثبات در اصلی تحت عنوان تباین و تضاد قابل‌دستیابی است. تباین و تضاد بین دو غریزه مرگ و زندگی است و زمانی ثبات در این نوع از تباین شکل می‌گیرد که هر دو در یک میزان و هم‌راستا با یکدیگر باشند تا چرخه تداوم انگیزختگی و رفع انگیزختگی برقرار باشد (فروید، ۱۳۹۸: ۲۳). فروید جایگاه دو غریزه مرگ و زندگی را در ساختار شخصیت مشخص می‌کند. نهاد، جایگاه غریزه زندگی و فراخود، جایگاه غریزه مرگ است. نهاد در پی لذت و کاهش تنش است و این کار را با ابزارهای پیوندجویی انجام می‌دهد؛ یعنی تمدن و احساس اجتماعی که در عشق و محبت کردن به هم‌نوع نمایان می‌شود. در مقابل جنبه کنترل‌گری و ایجاد تنش یا به تعبیری ناخوشی از طریق فراخود صادر می‌شود. فراخود برای چنین کنترل‌گری‌ای از اعتباریات و اخلاقیات در امر متعالی سود می‌جوید تا تمایلات را سرکوب و کنترل نماید. نمود این امر در بستر اجتماعی در کارکردن و تعهد به کاردیده می‌شود. دراین‌بین خود جایگاه اساسی است؛ به‌طوری که فروید هدف روانکاو و نقطه ایدئال برای سوق‌دادن بیمار را توانمندی در خود می‌داند (فروید، ۱۳۹۹: ۶۶). خود است که می‌تواند بین غرایز مرگ و زندگی تعادل ایجاد کند تا چرخه تداوم یابد. خود به‌نوعی همان جایگاه ثبات و اتحاد را بر عهده دارد. خود سازوکاری مبتنی بر آگاهی است که می‌تواند غرایز سرکش نهاد را با تمایل شدید برای ارضا، با درون‌مایه اخلاقیات و کنترل‌گری‌های فراخود، تعدیل نماید. یعنی

خود به‌نوعی همان عاملیت درون‌فردی است که پس از آگاهی از ناهوشیار و غرایز هستی و شناخت نسبت به اعتباریات اخلاق و تمدن می‌تواند به‌ضرورت بین این دو انطباق ایجاد نماید و از مسیر تعادل خارج نگردد (برگرفته از فروید، ۱۳۹۸: ۷۸).

۲.۱. بررسی هرمنوتیک آرای فروید در باب زمان و هستی‌شناسی

رویکرد فروید تأکید بر زمان گذشته دارد. تأکید بر گذشته، بدین معناست که چیزی درگذشته و قبل از آغاز به زندگی موجود است که مابقی مسیر را تحت‌تأثیر خود پیش می‌برد. در این نوع نگاه، زمان ترتیب و سیری از گذشته تا آینده دارد. رویدادهای گذشته قابل انتقال به حال و آینده هستند. فروید نیروهای آغازین حیات را غرایز می‌نامد. دو غریزه مرگ و زندگی بر اساس این نوع از جهان‌بینی در یک قاعده وسیع‌تر حرکت می‌کنند؛ قاعده و مبنایی که ما آن را چرخش مداوم می‌نامیم. این نوع از جهان‌بینی فروید، برگرفته از آرای از پیش موجود چون آرای شوپنهاور و نیچه‌ای و قبل‌تر برگرفته از اندیشه‌های شرقی است (شوپنهاور، ۱۸۱۹: ۲۳؛ نیچه، ۱۳۹۷: ۵۷؛ فروم و سوزوکی، ۱۳۹۴: ۱۱۲). جهان بر اساس قانون تائو و طبیعت، می‌چرخد و دائماً در تضاد است، در دل این تضاد یکپارچگی و به هم رسیدنی وجود دارد. برای این منظور فروید، حد‌نهایی زیستن را در مرگ تعبیر می‌کند. در اینجا مراد از مرگ پرخاشگری نیست (سوزوکی، ۱۳۹۷: ۸۳)، بلکه در مرگ تش و رهایی از تش به هم می‌رسند و حد واسط این دو به نقطه‌ای زیبایی‌شناسانه ختم می‌شود که فروید آن را در مرگ می‌جوید. چنین تأکیدی را پیش از فروید در امر والای شوپنهاور می‌توانیم مورد بحث قرار دهیم؛ نقطه‌ای که فرد ورای جریان هستی می‌ایستد و به ماجرا نگاه می‌کند (شوپنهاور، ۱۸۱۹: ۴۱۵). البته فروید نه عزلت شوپنهاوری را قبول می‌کند و نه کشتی گرفتن قهرمانانه نیچه‌ای را؛ بلکه نوعی نگاه شرقی به مسئله دارد و در نوعی هماهنگی و سازگاری، هستی را بر محوری از قواعد می‌بیند که فرد زمانی می‌تواند رشد کند و در مسیر درست حرکت کند که هماهنگ با قواعد عمل کند. اجزاء هستی در یک اتصال هماهنگ به یکدیگر وابسته بوده و بر اساس یک نظم و هماهنگی عمل می‌کنند؛ برای همین منظور است که انحراف از قواعد می‌تواند فرد را از نقطه سلامت به بیماری بکشاند. اصل مرتبط دیگر آن است که از آنجایی که هر جزء وابسته به قواعد جهان‌شمول هستی است؛ پس هستی از ابتدا در قالب ظرفیت‌ها که فروید آن را غرایز می‌نامد، اجزاء را هدایت می‌کند. حرکت جزء در هر مسیری تحت‌تأثیر همان ظرفیت‌ها و غرایز ابتدایی است.

۳.۱. بررسی هرمنوتیک آرای فروید در باب مسئولیت وجود و انسان‌شناسی

خود در مسیر حرکت خویش می‌تواند در سه طریق حرکت کند؛ مسیر غرق در تمایلات، بدون وجهه کنترل‌گری که این خود نوعی از نوروز است؛ زیرا اصل بر آن بود که چرخه تداوم، زمانی به حرکت درمی‌آید که هر دو اصل با هم وجود داشته باشند. تمایلات بدون کنترل‌گری، نمی‌تواند سوخت لازم برای ایجاد تنش و رهایی از تنش را ایجاد کنند. مسیر دوم، مسیر غرق‌شدن در تمایلات و اعتباریات خودساخته است. دانستیم که اعتباریات و اخلاق متعالی درواقع ابزاری است در راه اروس؛ چون تنش لازم را برای آن فراهم می‌کند و چرخه را تداوم می‌بخشد. فراخود به‌واسطه انباشت خودها در نهاد ایجاد می‌شود، اگر این انباشت زیاده از حد باشد، آنگاه فراخود جایگاه ابزاری خود را از دست می‌دهد و به‌نوعی از هدف تبدیل می‌شود و اینجا نیز نوعی انحراف از مسیر اصلی ایجاد می‌شود (فروید، ۱۴۰۰: ۳۴). در مسیر سوم، خود در جریانی از تعادل فعالیت می‌کند. یعنی خود هم از تمایلات و هم از اعتباریات به یک اندازه سوخت می‌گیرد تا بدون انحراف به مسیر خویش ادامه دهد. خود در این مسیر، خودی سازگار و متعادل است و نمودی از هستی یکپارچه می‌شود؛ همین یکپارچگی است که زمینه تضاد و تباین را ایجاد می‌کند و تداوم جریان می‌یابد. خود برای این منظور مسئول است و وظیفه دارد که با شناخت اصل خویش به قیام علیه اعتباریات ساختگی پردازد. اینجا هدف حذف کامل اعتباریات نیست؛ بلکه اعتباریات در جایگاه خود می‌توانند مفید باشند؛ زیرا به چرخه تباین کمک می‌کنند. فروید در رویکرد خود احساس گناه را به فراخود نسبت می‌دهد و آن را رنجی کاذب می‌داند؛ اما در اشاراتی که در تحلیل نیز آمده است، احساس گناه و تقصیر می‌تواند ندایی از تضاد و تباین عشق و کین باشد. یعنی زمانی که مسیر درست پیش نمی‌رود، هستی برای فرد پیامی از انحراف می‌فرستد تا در مسیر تعادل قرار بگیرد. چنین کیفیاتی خود را در مسیری قرار می‌دهد تا میزان انباشت خودهای به‌ارث‌رسیده که نهاد را محاصره کرده‌اند، کاهش دهد و در مدیریتی متعادل مسیر را برای تعادل و اعتباریات هموار کند. در این جایگاه دیگر فرد اعتباریات را حقایق نهایی نمی‌داند، بلکه آن را ابزاری می‌داند که به‌حکم ضرورت باید اجرا شوند. چنان‌که فروید در تمدن و ناملایمت‌های آن (۱۳۹۸: ۱۰۲) در قبال تمدن به چنین نتیجه‌ای می‌رسد.

۲. اندیشه اسلامی در باب رشد فردی با تأکید بر جایگاه زمان و مسئولیت انسان

۲.۱. بررسی هرمنوتیک آرای اسلام در باب مفهوم و هدف رشد

در اندیشه اسلامی فرد رشدیافته کسی است که در اتصال با محوریت حق و خلق قرار گیرد؛ در این جهان‌بینی؛ هستی دارای خالق و علتی است و زمانی که موجود برمدار وجود حرکت کند، می‌تواند به کمال برسد (مطهری، ۱۳۷۷: ۹۸). در چنین دیدگاهی فرد رشدیافته دارای ویژگی‌هایی است که می‌شود در سه دیدگاه و مبنا مورد بحث و بررسی قرار داد:

مبنای اول، ذات‌مندی است؛ بدین معنا که ذات و شیوه حیات انسان به‌عنوان خلیفه الهی و واسطه اتصال هستی، دارای ویژگی‌های خاصی است که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند.^۱ یکی از این ویژگی‌های وابسته به ذات انسانی، ویژگی ذات الهی و فرع حیوانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۳)؛ در این ویژگی انسان دارای ذاتی وابسته به خداوند است که از نشئه الهی ایجاد شده است و میل به بازگشت به آن سمت دارد.

ویژگی دوم، در این مبنا نامیرایی انسان است^۲؛ در این ویژگی، انسان هرگز موجودی فانی نبوده؛ زیرا از ذاتی نامیرا به وجود آمده است و پس از مرگ به همان ذات باز خواهد گشت و در چنین بازگشتی به سرمنشأ باقی متصل می‌شود. ویژگی سوم، این مبنا فقر ذاتی^۳ است، در این تعبیر انسان چه در وجه وجود خویش به خداوند وابسته است و چه در وجه زیستن در تمامی ابعاد. ویژگی چهارم در این بعد، وجود متبدل و خلاق است؛ در چنین ویژگی، از آنجاکه انسان جزء از هستی است و هستی سراسر نشئت گرفته از خداوند است؛ نمی‌تواند از مدار ویژگی‌های آن خارج شود. خداوند در ذات تغییر نمی‌پذیرد، اما در صفات به دلیلی خالقیت دارای خلق مداوم و هر دم تغییر است، در این راستا انسان نیز همچون سایر اجزاء هستی به این خلق مداوم وصل بوده و وجودی دائماً در حال تکاپو و جنبش دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۴).

ویژگی پنجم، این بخش به بحث جامعیت اضداد می‌پردازد^۴؛ در چنین تعبیری انسان نیز به‌عنوان عصاره و چکیده هستی از این اصل جدا نبوده و می‌تواند کون اضداد باشد. ویژگی دیگر در این بعد وجود فطرت

۱. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰).

۲. «فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» (مومنون: ۱۴).

۳. «يا أيها الناس أنتم الفقرا إلى الله و الله هو غني الحميد» (حج: ۴۷).

۴. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَجِدِينَ» (حجر: ۲۹).

حقیقت بین است، انسان به دلیل اینکه از ذات الهی سرچشمه گرفته است و رو به سوی آن دارد؛ با معیاری از جهت مندی در درون مجهز بوده و با کشف و شناخت آن می تواند در مسیر مستقیم قرار گیرد. ویژگی آخر، این بخش وجود اشتدادی است؛ در این تعبیر وجود بر ماهیت انسانی برتری دارد. اصالت باوجود است و انسان می تواند بنا به میزان نزدیکی با معیار هستی هر دم در وجود خویش ارتقا یابد و به مرتبت بالاتر و شأن بالاتری عروج یابد.

مبنای دوم، قابلیت کنشی است^۱؛ در این مبنا انسان دارای مجموع ویژگی هایی است و به دلیلی عاملیت و قدرت خلق می تواند در مسیر مختلفی قدم بردارد و وجود خویش را در جایگاه خاصی از نزول تا عروج تعیین نماید؛ هرچند در نگاهی عاملیت انسانی از خداوند جدا نبوده و بدون اتصال به خداوند قادر به هیچ کاری نخواهد بود؛ پایان عاملیت انسانی در هر وجهی خداوند است که وجهه متفاوتی از صفات الهی در پایان هر مسیر را ملاقات می کند. اولین ویژگی این مبنا، عاملیت وابسته به خداوند در دو وجه حقیقت یابی و مسدود گری است. ویژگی دوم، خلیفه الهی است؛ انسان در تعبیر دینی و قرآنی به عنوان خلیفه و جانشین خداوند در زمین معرفی شده است. وظیفه خلیفه آن است که همچون خداوند عامل حرکت و جنبش ارکان هستی باشد. ویژگی سوم، این بعد قابلیت فیض بخشی و فیض گیری است؛ یعنی ارتقا وجود انسان در گرو ارتقا وجود سایر ارکان نهفته است. ویژگی چهارم، در این بعد؛ شأن بخشی به سایر موجودات است. درواقع سایر موجودات در اثر ارتباط و در راستای اتصال با خلیفه الهی می توانند به شأن و وجودی برسند و ویژگی آخر، این بعد؛ بحث کنش متعادل و سازگار است.^۲

مبنای سوم در رشدیافتگی انسان کامل مبنای جایگاه وجودی است؛ در این مبنا به جایگاه و میزان اهمیت انسان رشدیافته در قالب خلیفه الهی پرداخته می شود. جهان بر محور انسان کامل در چرخش مداوم است و هرگز از انسان کامل تهی نمی شود. در این بعد می توان به ویژگی هایی همچون موارد زیر اشاره کرد: ویژگی اول، این بعد ولایت و خلق است^۳؛ در این جایگاه انسان کامل ولی و سرپرست و راهنمای ارکان هستی است. ویژگی دیگر در این بعد علت بقا و چرخش هستی است؛ انسان کامل حلقه چرخش و

۱. «أَلَا تَرَىٰ وَاِزْرَهُ وَرَزَّ أُخْرَىٰ * وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَىٰ * وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» (نجم: ۳۹).

۲. «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳).

۳. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُتِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مانده: ۵۵).

بقای مداوم هستی است. دیگر ویژگی در این باب، انسان به‌عنوان عصاره هستی است در مرکز او اضداد و مراتب مختلفی همگی در وحدتی یکپارچه و متعادل سیر می‌کنند.

۲. بررسی هرمنوتیک آرای اسلام در باب زمان و هستی‌شناسی.

زمان در جهان‌بینی الهی دارای پیوستاری از یکپارچگی است. در این نوع نگاه زمان باوجود موجود در حال کمال، یعنی موجود دارای نقص گره‌خورده است و از آنجایی که ابتدا و انتهای موجود در حال شدن به خداوند ختم می‌شود؛ اول و پایان زمان نیز خداوند است. خداوند وجودی یکپارچه و واحد است که تمام تغییرات را به‌صورت یکپارچه در خود می‌پذیرد، در چنین تعبیری، زمان تنها برای موجودات در مراتب پایین معنا می‌یابد و با مرگ و اتصال به وجود کامل از معنا ساقط می‌شود. در این هستی‌شناسی می‌شود در سه مبنا مسائل را جمع‌بندی کرد.

مبنای خلق و تبدل: هستی همواره در حال تبدل و تغییر است، دانستیم که صفت الهی خالقیت همواره در حال آفرینش مداوم است.^۱ پس هستی به‌عنوان خلق الهی نیز از این قانون مبرا نبوده و دائماً در چرخش و نو شدن مداوم است. هر دم وجود و شأن بخشی خداوند است که به استقرار عالم می‌انجامد و اگر لحظه‌ای این فیض بخشی متوقف شود؛ هستی از حرکت ساقط می‌شود.

مبنای ثبات و یکپارچگی:^۲ خداوند دارای وجودی واحد در عین کثیر و کثیر در عین واحد است. تمامی اضداد در نقطه وصل الهی در یک محور وصل‌کننده به هم می‌پیوندند و دیگر اضدادی وجود نخواهد داشت. هر جزء در هستی در جهت عملی خلق شده است و در نزد جهان فرو دست ضدیت می‌پذیرد در نقطه مرکز الهی هیچ ضدیتی به معنای قراردادی موجود نیست و همه تحت اتحادی واحد به هم می‌پیوندند.

مبنای بازگشت به نور:^۳ بر اساس این مبنا، جهان سیستمی از نور است و هر جزء تابش و نمایی از نور حق. در چنین سیستم نوری هر جزء دوباره به سرمنشأ خویش بازمی‌گردد و با اتصال به مرکز دوباره در تجلی دیگری نمود می‌یابد (برداشت از سهروردی، حکمه الاشراق، ۱۳۹۲: ۵۸). چنین مبنایی اصولی در خویش جای می‌دهد که به دلیل اهمیت بحث زمان مورد بحث قرار می‌گیرند:

۱. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (اعراف: ۵۴).

۲. «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنَاتٍ آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّيَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُم وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلَّنَا تَفْصِيلاً» (اسراء: ۱۲).

۳. «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نور: ۴).

اصل بازگشت به اصل و مبدأ: در این اصل هر جزئی از هستی در میلی درونی در قالب فطرت و ندای درونی میل به بازگشت به اصل و مبدأ خویش دارد و در صورت برداشته شدن حجاب‌ها، در مسیر الهی حرکت و عمل خواهد کرد.

اصل مسئولیت وجود^۱: از آنجایی که هر جزء، بخشی از تجلی الهی بوده، برای امری خلق گشته است و نمودار صفات الهی است. در این تجلی گاه هر جزء در برابر خویشتن مسئول است و بر اساس اصل تبدل و خلاقیت مداوم لاجرم در سلسله‌ای از کمال قرار می‌گیرد که با وجودی اشتدادی هر دم در پی کمال است. در این اصل وجود انسانی در مختصات فردی و اجتماعی در امر بازگشت به مرکز و کمال مطلق مسئول است. اصل زمان‌مندی وجود: در این نوع از جهان‌بینی زمان، میزان حرکت موجود در شأن وجودی خویش است که می‌تواند در پیوستاری به هم پیوسته در حرکتی مداوم قرار گیرد (برداشت از ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۳). اصل پیوستار زمان^۲: در این اصل زمان کم متصلی است که قابل انفصال نیست و در نقطه‌ای به هم می‌پیوندد، در این تعبیر گذشته، حال و آینده نقاطی جدا از هم نبوده، بلکه آینده به نوعی بازگشتن به گذشته و بسط ظرفیت‌های نهان آن است که در نقطه حال قابل تجمیع و به هم رسیدن است (برداشت از ابن عربی، ۱۳۹۲: ۳۲).

اصل شأن الهی زمان و چرخه وجودی: هر مرتبه وجودی دارای شأنی است و زمان خاصی می‌پذیرد. در هر شأن وجودی نحوه سرعت و عرض و طول زمان تفاوت داشته و کیفیات متفاوتی می‌پذیرد (برداشت از ابن عربی، ۱۳۹۲: ۳۵).

اصل مرگ^۳: در این اصل، مرگ نقطه وصل موجود به وجود است. در مرگ فرد به محور حق متصل می‌شود و به کمال مطلق می‌پیوندد. توجه به مرگ می‌تواند به فرد نوعی جهت‌مندی و هدفمندی دهد و او را در مسیری رو به سوی بازگشت به نقطه مرکزی قرار دهد.

۱. «وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُؤْلَوْنَ الْأَذْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مُسَوَّلًا» (احزاب: ۱۵).

۲. «وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷).

۳. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ رُحِّحَ عَنِ النَّارِ وَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران: ۱۸۵).

۳.۲. بررسی هرمنوتیک آرای اسلام در باب مسئولیت وجود.

اسلام انسان را موجود مسئول می‌داند و او را به‌عنوان خلیفه الهی مسئول در برابر خود و تمامی ارکان هستی قلمداد می‌کند (اسمعیلی، ۱۳۹۵: ۶). وجوه این مسئولیت در سه بعد قابل‌بحث و بررسی است. در بعد اول، فرد در برابر خویش مسئول است^۱ و این مسئولیت را در ابعاد هوشیاری و درون‌بینی و ارزیابی مداوم جایگاه خویش، عمل بر اساس فطرت به‌عنوان ودیعه نهاده‌شده هستی در وجود انسان و گوش سپاردن به اوامر آن، خودشناسی به‌عنوان دریچه‌خداشناسی، ایجاد تعادل و قرارگرفتن در موضعی و برای تضادها و بهره‌گیری از آنها در راستای ابزارمندی در جهت هدف غایی و همچنین شناخت معیار حق و بازشناساندن حقیقت از نا حقیقت و زدودن حجاب‌ها، ازجمله مواردی است که فرد را در مسیر مسئولیت فردی هدایت می‌کند.

در بعد دوم از مسئولیت، فرد در برابر هستی و جهان اجتماعی خویش مسئول است^۲. در این بعد ابتدا فرد باید با درک قانون مکملیت و وابستگی به‌نوعی به جایگاه فیض‌گیری و فیض‌رسانی برسد. در این جایگاه فرد در موضعی است که می‌تواند هم از ارکان هستی در ابعاد گوناگون استفاده کند و هم ضمن خدمت‌رسانی به غیر، زمینه تکاپو را در آنها فراهم سازد. در همین راستا توجه به همبستگی اجتماعی و اهمیت اجتماع در بقا و کمال فردی و اجتماعی می‌تواند ازجمله مسئولیت‌های فرد قلمداد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۰).

در بعد سوم از مسئولیت فرد، در برابر خالق هستی عهده‌دار وظایفی است^۳؛ فرد در مقام تجلی صفات الهی، خلق شده است و در چنین هدفی، مسئولیتی خاص می‌پذیرد. انسان به‌عنوان خلیفه الهی واسطه فیض‌رسانی به سایر ارکان هستی است و بدین ترتیب در برابر هستی مسئول است. در همین راستا امری که می‌تواند فرد را در مسیر درست الهی قرار دهد، عمل بر اساس قواعد و قوانین تغییرناپذیر هستی است که نوعی راهنما در مسیر عمل مستقیم و متعادل فرد به شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

تحلیل آرای فروید ما را به‌گونه‌ای از هستی‌شناسی رساند که مبنای آن تکاپو و رفع تنش مداوم است، رسیدن به رشد و سلامت در تعادل و سازگاری، یعنی نقطه‌ای مابین تنش و رفع تنش و آستانه میانی آن‌هاست. این

۱. «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹).

۲. «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مانده: ۲).

۳. «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ هُوَ الْأَوْلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری: ۹).

جریان در انسان با دو گزینه مرگ و زندگی برقرار است و بستر ایجاد و رفع آن در اجتماع و ارتباط با آن معنا پیدا می‌کند. باتوجه به نهاده شدن این دو گزینه به عنوان ظرفیت‌های هستی در وجود آدمی فرایند رشد همواره در مسیری تکاملی، میل به سمت گذشته دارد؛ به نوعی آینده در چارچوب گذشته شکل می‌گیرد. هرچند در این دیدگاه آینده، نمود وظیفه و مسئولیت فرد است که با هوشیاری و آگاهی از سطح مسائل به عمق نهان آن‌ها نائل می‌شود و با درک این چرخه تلاش می‌کند برمدار آن، با حفظ تعادل و سازگاری حرکت کند.

فروید در عقاید خود موجودات زنده را به دنبال تعادل نه تکامل می‌داند، در این راستا فرد با هر ترفندی؛ یعنی به کارگیری مکانیسم‌های دفاعی به دنبال تعادل و سازگاری با شرایطی است که در آن قرار دارد. اهمیت همین تعادلیابی و سازگاری است که بحث اجتماع و تمدن را که فروید خود پاسخ روشنی برای آن نیافت را تبیین می‌کند. ورود افراد به اموری چون عشق‌ورزیدن و کارکردن به عنوان مؤلفه‌های رشد و سلامت روان، تنها در نظرگاه سازگاری و تعادل موجود زنده می‌تواند تبیین شود، سازگارانه‌ترین امور جهت پیوستن به نظام هستی و عمل بر اساس دو گزینه مرگ و زندگی در دل محیطی که فرد را برای امکان بقای همگان تحت فشار قرار می‌دهد؛ چنین مسئله‌ای می‌تواند با واژگان برساختی مسئولیت و وظیفه متقابل یعنی بهترین کاری که موجود می‌توانست برای بقای خود و حرکت بر محور هستی زوال‌ناپذیر انجام دهد، تبیین گردد.

در ادغام و ارتباط دیدگاه فرویدی با اندیشه اسلامی، می‌توان بنا به آنچه تاکنون مطرح شد، نقاط وصلی بیابیم. اندیشه اسلامی انسان را دارای ظرفیت‌های از پیش موجود در قالب فطرت می‌داند. انسان به عنوان موجودی که از روح الهی نشئت گرفته است، دارای ماهیت مادی و حیوانی نیز هست. انسان‌ها در جمع سالم عوالم مادی و مجرد به سر می‌برند؛ یعنی هر دو وجه الهی و مادی را در خویشتن دارند و با تکامل وجودی خویش از گرفتار شدن در هر یک از دو سطح پرهیز کرده و با ترکیب هر دو سطح می‌توانند بالاتر از حیوان و فرشتگان قرار گیرند. شهید مطهری در کتاب انسان کامل از نشانه‌های انسان کامل به جامع‌الاضدادی آن اشاره می‌کند و امام علی (ع) را نمونه از انسان کامل می‌داند که در این باره چنین می‌گوید: «گاهی در دنیای عباد است و گاهی در دنیای زهاد، گاهی در دنیای فلاسفه است و گاهی در دنیای عرفا، گاهی در دنیای سربازان و افسران است و گاهی در دنیای حکام عادل، گاهی در دنیای قضات است و گاهی در دنیای مفتی‌ها، علی (ع) در همه دنیاها وجود دارد و از هیچ دنیایی از دنیاهاى بشریت، غائب نیست».

در این نگاه انسان دارای غرایز مرگ و زندگی فرویدی است، زندگی نشانه تمایلات حیوانی و مادی و مرگ نشانه عوالم مجرد است. مرگ در اندیشه فروید بنا به توضیحات وی در کتاب فراسوی اصل لذت، در قالبی تجلی می‌یابد که غرایز دوگانه را در هم ترکیب می‌کند و خود به عنوان تنها غریزه انسانی مطرح می‌شود. مرگ در این تعبیر حالتی مسکوت می‌یابد و بیش‌ازپیش با نیروانای شرقی ارتباط می‌یابد، یعنی وصل شدن به نقطه یکپارچه و مسکوت هستی. در اندیشه اسلامی نیز هدف درنهایت وصل شدن به مبدأ یکپارچه هستی است، مبدعی که می‌تواند با دیدی دیالکتیک تمامی اضداد را در هم ریزد و در یک نقطه وحدت بخش گرد هم آورد. در اندیشه فرویدی مسیر متعادل‌سازی غرایز در بستر تمدن و اجتماع قابل تحقق است، فروید در کتاب تمدن و ملالت‌های آن، ضمن انتقاد از تمدن آن را درنهایت لازم برای بشریت تعبیر می‌کند، این لزوم و ماهیت غیرقابل انکار بدین سبب است که تمدن سبب تعادل بخشی به غرایز می‌شود. تمدن با منع غرایز انرژی لازم را برای آن‌ها مهیا می‌کند و چرخه پایان‌ناپذیر غلبه مداوم را در هستی‌شناسی فروید روشن نگه می‌دارند، در اندیشه اسلامی نیز اجتماع و دیگر موجودات بستری برای رشد فردی و رسیدن به تعادل و تکامل هستند، انسان در ارتباط با سایر ارکان هستی است که خود را محقق کرده و در مسیر یکپارچه فیض‌گیری و فیض‌رسانی قرار می‌گیرد. یعنی دنیا در اندیشه اسلامی، در حد ابزار باقی مانده و وسیله تحقق ظرفیت‌های از پیش موجود است. گاهی نیز فیض در عالم تشریع و هدایت است. در این عرصه نیز خداوند متعال، فیض خود را نخست به جبرئیل می‌رساند، او نیز آن را به انبیا الهی می‌رساند. انبیا الهی واسطه فیض شده و از بندگان خداوند دستگیری می‌نمایند و پیام الهی را به آنان ابلاغ نموده تا با استفاده از این راهنما، به مسیر تکامل خود ادامه دهند. از همین رو از آغاز خلقت، پیامبران واسطه فیض و حیانی قرار داده شدند و از آدم تا خاتم، منزل تکامل، با ولایت تکوینی و تشریعی آنان ادامه یافت.

در دیدگاه فرویدی رشد حالتی گذشته‌نگر دارد، یعنی حال و آینده بر مدار گذشته می‌چرخد و پیش به سوی گذشته دارد. در اندیشه اسلامی نیز زمان حال و آینده به نوعی مداوماً حسابرسی گذشته است و رو به سوی میزان تحقق ظرفیت‌های از پیش موجود و جایگاه خلیفه الهی در انسان دارد. نظام فرویدی نوعی نظام متکامل است و هر مرحله بر پایه مرحله پیشین استوار است، در اندیشه اسلامی نیز باتوجه به بحث اشتداد وجودی هر مرتبت وجود بر پایه مرتبه قبلی بنا می‌شود و درنهایت به سمتی گذشته سو حرکت می‌کند. در مجموع دیدگاه فروید بر هماهنگی و سازگاری موجود با سازوکار هستی استوار است که آن را می‌توان در

اندیشه شوپنهاوری، نیچه‌ای و ذن بودیسم جستجو کرد، در این دیدگاه، آدمی لازم است با نظرگاه مارکسیسمی از سد بینش کاذب بگذرد و با درگذشتن از جهان مایا به حقیقت هستی پی برده و هماهنگ برمدار آن عمل کند؛ در دیدگاه اسلامی نیز فرد از سد اعتباریات ساختگی و لذت‌های واهی می‌گذرد و به دنبال اصل خویشتن می‌رود، این جستجو در نهایت فرد را به مبدأ تعادل بخش هستی می‌رساند. بازگشت انسان به سمت حقیقت نهایی خویش که در ابتدا در قالب فطرت در وجود انسان نهادینه شده است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)

در این بخش در تقابل آرای اسلامی با دیدگاه فرویدی، بدین نتیجه می‌رسیم که در دیدگاه اسلامی مفهوم رشد با وصل شدن به مبدأ و خالقیت هستی، نوعی علیت‌مندی و هدف‌مندی در خود جای می‌دهد که در مدار مشخص آن فرد می‌تواند مسیر رشد را طی کند و به کمال انسانی نائل شود. این دیدگاه مفهوم چرخش مداوم طبیعی و میل به کمال در قالب غلبه کردن را که در مکتب فرویدی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ در خود جای می‌دهد، با این تفاوت که هستی در چرخشی بی‌حاصل و بی‌هدف به سر نمی‌برد و غلبه کردن و میل به کمال نیز در راستای مقصدی خاص انجام می‌پذیرد. در این جهان‌بینی میل به کمال در راستای پیوست با خالقیت معنا پیدا می‌کند و نظام چرخش مداوم به نوعی تجلی صفت الهی است که در قالب خالقیت نمود می‌یابد و در قالب سنتی تغییرناپذیر به تداوم خویش می‌پردازد. این دیدگاه جایگاه وحدت و یکپارچگی و رسیدن به نقطه یکپارچگی را پوشش می‌دهد و آن را در امر تضاد در عین وحدت و قابل جمع در نقطه واحد الهی تبیین می‌کند. انسان به طور فطری و در نهان خانه وجود خویش، کمال طلب است؛ هر انسانی، هر چند توجه نداشته باشد، از سویدای نهاد خود، به دنبال دستیابی به کمال خویش است و در همه رفتارها و گفتارهای خویش، یگانه هدفی را که دنبال می‌کند، تکامل خویشتن است. هر کس در آینه هر چه برمی‌گزیند، سعادت خویش را می‌بیند.

در این جهان‌بینی، زمان وابسته به شأن وجودی و مرتبت وجود در عالم نقص است و با ارتقای وجودی، هر دم شأن و سیر خاصی می‌پذیرد. در این نگاه، مرگ جایگاه ویژه‌ای می‌یابد و به عنوان نقطه دست‌یابی به امکانات نخستین در نظر گرفته می‌شود و در پیوند با مبدأ هستی به اصالت حقیقی منتج می‌شود. فروید در تأکید زمانی خویش، بر محور گذشته متمرکز بود. از دیدگاه فروید انسان به واسطه ظرفیت‌های هستی در غالب غرایز مرگ و زندگی، بر اساس مدار جنبش مداوم انرژی عمل می‌کند. دانستیم هستی‌شناسی فرویدی،

نوعی هستی‌شناسی درآمد و شد است که در جهان‌بینی شوپنهاوری قابل تبیین و بررسی است. در این نوع از هستی‌شناسی؛ ارکان هستی و موجودات آن بر اساس مدار هستی و منطق بر قاعده ثابت عمل می‌کنند. ابزار این اتصال در غرایزی است که از لحظه تولد با موجود همراه بوده و مسیر زندگی او را تحت تأثیر قرار می‌دهند. موجود رشديافته فرویدی، زمانی در مسیر سلامت روان قرار می‌گیرد که بر اساس اصل تعادل و سازگاری غرایز عمل کند. یعنی نحوه واکنش فرد در برابر پیش داده‌ها می‌تواند آن را در مسیر سلامت یا بیماری قرار دهد. این پیش داده‌ها در گذشته فرد موجود بوده و حال و آینده را به‌سوی خود می‌کشاند. هستی‌شناسی فروید با جنبش انتقادی در محور اثبات‌گرایی باقی می‌ماند و جهان اثباتی رو به‌سوی گذشته‌ای ثابت دارد که معیار و ملاک تغییرناپذیر را مشخص می‌کند. در پوزیتیویسم، جهان به‌گونه‌ای است که حقایق و ارزش‌های غایی در آن قابل تعریف است. در این دیدگاه فرضیه‌ها با آزمایش‌ها می‌توانند رد یا تأیید شده تا به حقیقت نهایی نزدیک شوند. در این دیدگاه جهان بر اساس معیارهای ثابت و از پیش تعریف‌شده‌ای قابل تعریف است.

در اندیشه اسلامی، زمان گذشته حائز اهمیت بسیار است، گذشته در تعبیر ظرفیت‌های از پیش نهاده شده؛ یعنی فطرت خداجو قابل بحث است، حال و آینده یک فرد در قیاس با میزان تحقق پیش نهاده‌های گذشته قابل ارزشیابی و بررسی است. هرچقدر که فرد توانسته باشد بر مبنای فطرت و روح خدایی که در او دمیده شده، حرکت کند و به سمت منشأ درونی خود یعنی ذات جاودان الهی حرکت نماید، در جایگاه وجودی بالاتری قرار می‌گیرد. آینده در تعبیر اسلام، همان میزان حرکت و میزان تحقق ظرفیت‌های پیشین است. در دیدگاه ملاصدرا به‌عنوان یکی از اندیشمندان برجسته اسلامی، وجود به معنی حضور است، حضور هم به معنی حال و اکنون است و حال همراه با گذشته و آینده از وجوه زمان‌اند؛ لذا وجود به معنی حضور زمانی است.

در جهان‌بینی اسلامی ضمن تأکید بر گذشته، حال و آیند؛ این حالات را به‌عنوان پیوستاری منقطع نمی‌نگرد و در پیوستاری به هم مرتبط در یک سیر متصل به وجود تعبیر می‌کند. در این نگاه آینده چیزی جدا از بالفعل کردن امکانات نخستینی به‌عنوان وجود اصیل و حقیقی پیش داده‌شده نیست و زمان حال نقطه به هم پیوستن و به تعبیری حسابرسی است که میزان رسیدن آینده به گذشته را بررسی می‌کند. در این نگاه زمان باوجود و مرتبت وجودی گره‌خورده است. در این نگاه وجود رو به‌سوی حقیقتی خاص ندارد و مراتب وجودی

از پیش در فرد حاضر است و ادراک آن به نقطه اصالت متصل می‌شود. وجود در هر مرتبه وجودی خویش، زمان و شأن به‌خصوص می‌طلبد و درعین‌حال، شأن قبلی را در پیوستاری یکپارچه در خود حفظ می‌کند.

بنا به اقوال، رویکرد فروید؛ رویکردی جزمی است که فرد را اسیر در دوران کودکی می‌داند و برای او مسئولیتی متصور نمی‌شود. در این نگاه، فرد قربانی شرایط پیش‌آمده در دوران کودکی است و حالات دوران بزرگسالی او، متأثر از دوران کودکی‌اش است. فرد در دوران سرنوشت‌ساز کودکی نمی‌تواند برای سرنوشت خویش تصمیم بگیرد و بنابراین درگیر ماجرای می‌شود که خود قدرتی برای تغییر و هدایت آن ندارد. با تفسیر و تحلیلی که برآمده از پژوهش حاضر است. نوع روایت از آنچه فروید درصدد بیان کردن آن است؛ متفاوت جلوه می‌کند. فروید را در پارادایم انتقادی و هم‌اندیشه با هابرماس به شمار می‌آورند و آن را در کنار تئوری مارکس تداعی می‌کنند. در این دیدگاه فروید از منظر اندیشه تغییر و به عمق رسیدن نوعی اندیشه انتقادی دارد و شعار بازگشت به حقیقت نهان را سر می‌دهد. نظریه فروید بالینکه در ساختار شکل‌بندی خود حالتی اثبات‌گرایانه دارد و فرد را پایبند به غرایز و پیش‌نهادها می‌داند؛ اما در عملکرد فرد به دنبال این اندیشه است که آدمی می‌تواند در فرایند پختگی و بینش حاصل از تعبیر و تفسیر روانکاوی در مسیری متعادل با غرایز قرار گیرد. در این دیدگاه فروید معتقد است که اعتباریات ساختگی به‌واسطه والدین و فرهنگ به‌عنوان قدرت‌های کلان، در فرد احساسات بیمارگونی ایجاد می‌کنند که می‌شود با زدودن بار آن‌ها فرد را با حقایق و غرایز طبیعی خویش آشنا کرد و در کنشی متعادل با تمدن به ارضای آن‌ها پرداخت؛ این نقطه یعنی تعادل و سازگاری در سطح درونی و در ارتباط با محیط اجتماعی. با چنین تحلیلی دیگر فروید فرد را در برابر شرایط و روحیات خود غیرمسئول نمی‌داند. فرد در برابر بینش، درک غرایز و طبیعیات خود و رسیدن به تعادل و سازگاری در ارضای تمایلات و غرق‌نشدن در دوسویه تمایلات و اعتباریات مسئول است و وظیفه او را در مسیر رشد، کسب تعادل و سازگاری می‌شمارد. چنین مسئولیت‌قائل شده‌ای را در اندیشه انتقادی و آگاهانه فروید در بستر ارتباط فرد با حقایق و زدودن آگاهی کاذب قابل‌ردیابی است. در اندیشه اسلامی نیز آینده فرد بر اساس آنچه پشت سر گذاشته است محاسبه می‌شود و آینده درواقع پاداش یا عذاب کیفیت سیر گذشته است. افراد برای آنچه حتی پیش از تولد در وجود آن‌ها نهاده شده است و کیفیت برخورد با ظرفیت‌های پیشین در بدو تولد مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرند و در برابر آن مسئول هستند، فروید انسان را فاقد مسئولیت نمی‌پندارد، او در برابر آنچه در کودکی برای او رخ داده او را بدون مسئولیت می‌داند؛ زیرا دیگران و رخدادهای گذشته خارج از کنترل او بوده و تمایلات

حاصله در بخش ناهوشیار وی شکل گرفته‌اند، ولی در جریان درمان روانکاوای این فرد است که با کاویدن و رسیدن به بینش حقیقی درنهایت می‌تواند به عملکرد متعادل دست یابد و ازاین‌جهت در برابر آن مسئول است، این اندیشه با اندیشه اسلامی در تضاد نیست.

در تقابل با رویکرد فرویدی در افق اسلامی، فرد پایبند و در تاله الهی به سر می‌برد. فرد و وجود فرد، ودیعه الهی است و از روح الهی نشئت گرفته است. چنین جایگاهی او را در مقام جلوه‌گری ذات الهی و خلیفه الهی و واسطه فیض‌رسانی به ارکان هستی قرار می‌دهد. چنین جایگاه رفیعی او را در برابر خدا، خود و سایر ارکان هستی مسئول می‌کند و مجموعه وظایفی برای آن متصور می‌شود. فرد در چنین موقعیتی ضمن مسئولیت در برابر خود و شناخت ظرفیت‌های درونی در جایگاهی قرار دارد که ابتدا در برابر خداوند در تجلی به حق صفات الهی و عبادت وی مسئول است و مرتبه دوم در شکلی از نیازمندی متقابل به سایر ارکان هستی برای رشد فردی خویش محتاج است. خداوند متعال بر اساس شناختی که از طبیعت و توانایی‌های انسان دارد، بهترین مسیر را برای تنظیم زندگی انسان ترسیم می‌کند. او در موقعیت‌های اخلاقی انسان را به از خودگذشتگی و انجام مسئولیت‌های دیگرخواهانه فرامی‌خواند تا در مسیر رشد و تعالی اخلاقی قرار بگیرد. خداوند با ترغیب انسان به رفتارهای مسئولانه و تنظیم اصول و قواعد دیگرخواهانه زندگی، انسان را در مسیر تهذیب نفس به فراتر رفتن از خود و پرداختن به دیگری دعوت می‌کند (خوانساری و صادقی، ۱۴۰۰: ۵۲).

انسان در جهان‌بینی الهی زمانی به جایگاه رفیع خلیفه الهی می‌رسد که فیض رسان الهی به هستی و دیگران باشد. این نقطه هم ابزار است و هم هدف، یعنی رشد انسان، درست در همین نقطه قابل تعامل است و پیداشدن هیچ فلسفه و مسیر فرعی‌ای نمی‌تواند چنین ابزار و وظیفه‌ای را از انسان سلب کند.

منابع:

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۰)، درخت هستی، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۹۲)، انسان کامل، ترجمه محمود غراب، تهران: جامی.
- اسمعیلی، معصومه (۱۳۹۳)، «ارائه الگوی خانواده‌درمانی سهم‌گذاری در حل تعارضات خانواده»، فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۵(۲۰)، ۵۷-۲۷.
- _____ (۱۳۹۵)، ارائه الگوی خانواده‌درمانی سهم‌گذاری. مجموعه مقالات کرسی‌های نظریه‌پردازی در دانشگاه علامه طباطبائی، جلد اول، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- آزادیکتا، مهرناز (۱۳۹۸)، «نقد و بررسی دیدگاه‌ها و درمان‌های نوین روان‌شناسی». تعالی مشاوره و

- روان‌درمانی، ۸، ۱-۱۴.
- برزویی، محمد؛ سلیمی، لادن و رسولی، عصمت (۱۳۹۹)، «ارائه مدلی کیفی رئالیسم اسلامی با رویکرد انسان‌شناسی به‌منظور استخراج استلزامات تربیتی»، سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، (۱۵)، ۱۱۶-۱۰۸.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۹۱). حیات حقیقی انسان در قرآن، تهران: اسراء.
- _____ (۱۳۹۰)، جامعه در قرآن. تهران: اسراء.
- _____ (۱۳۸۵)، حق و تکلیف در اسلام، تهران: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، «حقیقت انسان در عرفان»، کیهان اندیشه، ۲۴.
- خانی‌پور، حمید و عظیمی، رضا (۱۳۹۸)، «کاربرد روش‌شناسی گفتمانی در پژوهش‌های اسلامی». روان‌شناسی سلامت، ۱۳(۳)، ۵۶-۷۷.
- خاکبازان، نوید (۱۳۹۷)، «رابطه مسئولیت‌پذیری و سبک زندگی اسلامی». رویش روان‌شناسی، (۱۱)۷، ۱۵۳-۱۶۸.
- خوانساری، محمدامین و صادقی، هادی (۱۴۰۰)، «مسئولیت نسبت به انسان‌های دیگر ارزیابی الهیاتی». انسان‌پژوهی دینی، ۱۸(۴۶)، ۴۱-۶۱.
- دهدست، کوثر (۱۳۹۸). طراحی و اعتباریابی الگوی فرزندپروری اخلاق‌محور مبتنی بر آرای علامه طباطبائی. رساله دکتری مشاوری، دانشگاه علامه طباطبائی.
- سوزوکی، دایستز تیتارو (۱۳۹۷)، مقدمه‌ای بر ذن بودیسم، ترجمه منوچهر شادان، تهران: بهجت.
- سلطانیان، کیهان؛ اکبری، رضا؛ مهدوی‌نژاد، محمدحسین و پارسا، علیرضا (۱۳۹۷)، «هستی‌شناسی انسان از منظری دینی، بررسی دیدگاه فخر رازی». انسان‌پژوهی دینی، ۱۴(۴)، ۲۷-۳۸.
- سه‌روردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۲). حکمه اشراق، ترجمه فتحعلی اکبری. تهران: علم.
- شونپهاور، آرتور (۱۳۹۸)، جهان همچون اراده و تصور، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: مرکز.
- کی‌اشمیت، لارنس (۱۴۰۰)، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ترجمه بهنام خدا پناه، تهران: انتشارات ققنوس.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰). کتاب کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فروم، اریک (۱۳۹۴)، روان‌کاوی و ذهن بودیسم، ترجمه نصرالله غفاری، تهران: بهجت.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۸)، فراسوی اصل لذت، ترجمه هوشمند ویژه، تهران: بهجت.
- _____ (۱۳۹۹)، خود و نهاد، ترجمه‌امین پاشا صمدیان، تهران: پندار تابان.
- _____ (۱۳۹۴)، مبانی روان‌کاوی کلاسیک، ترجمه‌شاهرخ علیم‌رادیان، تهران: هاشمی.
- _____ (۱۳۹۸)، تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری. تهران: نشر ماهی.
- قادری، محمدتقی. (۱۳۹۷). «وجود امام، واسطه فیض تکوینی و تشریعی خداوند در عالم است»، سایت بلاغ، قابل دسترسی از نشانی: <https://www.balagh.ir/content/11487>

- مطهری، مرتضی (۱۴۰۳)، انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۷)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی، تهران: صدرا.
- منصفی، علیرضا و مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۷)، «مرگ‌اندیشی در پرتو دیدگاه‌های اسلامی و غربی؛ مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های ملاصدرا و هیدگر باتوجه به نظرات هانری کرین»، جستارهای فلسفه دین، ۴۵-۶۵، (۱)۷.
- نصر آزادی، محمدجواد؛ دیباجی، محمدعلی و شهرکی، حبیب‌الله (۱۳۹۹)، «تبیین حرکت اشتدادی ارادی نفس در فلسفه ملاصدرا»، انسان‌پژوهی دینی، ۱۶(۴۳)، ۱۶۶-۱۴۷.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- نجفی افرا، مهدی (۱۳۹۴)، «زمان در پدیدارشناسی وجودی هایدگر و انتولوژی صدرائی»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۴(۷)، ۴۱-۵۷.
- Aliyu, A. A., Bello, M. U., Kasim, R., & Martin, D. (2014). Positivist and non-positivist paradigm in social science research: Conflicting paradigms or perfect partners. J. Mgmt. & Sustainability, 4, 79.
- Azad Yekta, M. (2020). A Review of Recent Psychological Perspectives and Treatments. Journal of Excellence in counseling and psychotherapy, 8(32), 1-14. (In persian)
- Beck, B., & Kühler, M. (Eds.). (2020). Technology, anthropology, and dimensions of responsibility (Vol. 1). Springer Nature.
- Bieliavskiy, V. (2018). Free will and responsibility in personality theories of Freud and Rogers: meaning, application, and integration (Doctoral dissertation, University of Warwick).
- Cooper, A. M. (2018). On metapsychology and termination. In On Freud's Analysis Terminable and Interminable (pp. 106-123). Routledge.
- Dweck, C. S. (2017). From needs to goals and representations: Foundations for a unified theory of motivation, personality, and development. Psychological review, 124(6), 689.
- Freud, A. (2018). Normality and pathology in childhood: Assessments of development. Routledge.
- Gürsoy, A. Ö. (2019). Unconscious reasons: Habermas, Foucault, and psychoanalysis. Continental Philosophy Review, 52(1), 35-50.
- Gilhus, I. S. (2021). Hermeneutics. In The Routledge handbook of research methods in the study of religion (pp. 314-323). Routledge.
- Izenberg, G. N. (2015). The existentialist critique of Freud: The crisis of autonomy. Princeton University Press.
- Mousavi, M., Alavinezhad, R., & Khazaei, M. (2018). Psychotherapy approaches of Iranian psychiatrists and psychologists. Journal of Fundamentals of Mental Health, 20(3), 202-207.
- Schneider, A. J. (2024). "Making the Holy Obscene": A Thematic Analysis of Freudian Psychoanalysis in the Catholic Press. Integratus, 2(1), 13-36.
- Tavakoli, S. (2023). The development of psychodynamic psychiatry in Iran. Psychodynamic Psychiatry, 51(2), 160-168.