

ORIGINAL ARTICLE

The philosophic rationality and identifying from view of transcendent philosophy

Ali Muhammad Jafarinejad

Assistant Prof, Department of
Maaref, Tafresh University,
Tafresh, Iran.

Correspondence:
Ali Muhammad Jafarinejad
Email: Jafarinejad@tafreshu.ac.ir

Received: 10 Aug 2024
Accepted: 12 Dec 2024

How to cite

Jafarinejad, A.M., (2025). The
philosophic rationality and identifying
from view of transcendent philosophy.
SADRĀ'I WISDOM, 13(2), 23-32.
(DOI: [10.30473/pms.2024.72023.2100](https://doi.org/10.30473/pms.2024.72023.2100))

ABSTRACT

According to the findings of psychology, human identity is founded on his cognitions and values, despite the interactive relationship between behavioral, attitudinal, and cognitive dimensions, the strength of cognitive domain's influence on other domains is such that human beliefs form the essence of their personality. The philosophical basis of this approach can be found in Sadrian philosophy in the principle of "union between the knower and the known and the act of knowing", which considers human soul to be united with collection of his knowns. In this way, the states and characteristics of the cognitive domain flow in other dimensions. Consequently, the stability and tranquility of the cognitive domain will lead to formation of identity as well as psychological health and well-being. From view of Islamic philosophy, The organize of the cognitive system is through the rationality and following the reasoning. Where as Mulla Sadra considers certain knowledge to be a gift and exclusive to elects, he believes that a level of rationality, which is following conventional rational arguments, is possible for all human beings. The philosophical rationality and its role in identifying is the subject of this article. The hypothesis of this study is that the organizing of epistemic system, including religious worldview, based on philosophical rationality, can play an effective role in identifying and, as a result, mental health and meaningfulness of life.

KEYWORDS

cognitive sysem; identity; psychological domain; philosophical rationality; Sadrian wisdom.



دوفصلنامه حکمت صدرایی

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی بیست و ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (۳۳-۲۳)

DOI: 10.30473/pms.2024.72023.2100

«مقاله پژوهشی»

عقلانیت فلسفی و هویت‌سازی از منظر حکمت صدرایی

علی محمد جعفری نژاد

چکیده

یافته‌های دانش روان‌شناسی هویت انسان را ساخت‌یافته بینش‌ها و ارزش‌های او می‌داند. به‌رغم وجود رابطه هم‌کنشی بین ساحت‌های رفتاری، گرایشی و بینشی، شدت و قوت تأثیر حوزه بینشی بر دیگر ساحت‌های وجودی انسان به اندازه‌ای است که باورهای انسان، جوهره شخصیت او را تشکیل می‌دهند. این موضوع با قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» در حکمت صدرایی که نفس آدمی را متحد با مجموعه معلومات او می‌داند همخوانی کامل دارد. براین‌اساس حالت‌ها و ویژگی‌های ساحت معرفت در دیگر حوزه‌های وجودی انسان ساری و جاری است. ساماندهی معرفت، شکل‌گیری هویت و در نتیجه، بهداشت روانی و در مقابل، بحران معرفت، بحران هویت و در نتیجه بی‌معنایی زندگی را در پی دارد. از منظر فلسفه اسلامی، ساماندهی نظام معرفتی از طریق عقلانیت و پیروی از استدلال میسر می‌گردد. هرچند ملاصدرا علم یقینی را موهبتی و ویژه خواص می‌داند؛ ولی بر این باور است که مرتبه‌ای از عقلانیت که همان تبعیت از استدلال‌های متعارف عقلی است برای عموم انسان‌ها امکان‌پذیر است. عقلانیت فلسفی و نقش آن در هویت‌سازی، موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد. فرضیه این پژوهش این است که صورت‌بندی درون‌مایه‌های معرفتی و از جمله جهان بینی دینی بر اساس عقلانیت فلسفی، نقش مؤثری در سامان‌دهی نظام معرفتی و در نتیجه آرامش روانی و معناداری زندگی دارد.

واژه‌های کلیدی

حکمت صدرایی، ساحت روانی، عقلانیت فلسفی، نظام معرفتی، هویت.

استادیار، گروه معارف، دانشگاه تفرش، تفرش، ایران.

نویسنده مسئول:

علی محمد جعفری نژاد

رایانامه: m.bid@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۲

استناد به این مقاله:

جعفری نژاد، علی محمد (۱۴۰۴). عقلانیت

فلسفی و هویت‌سازی از منظر حکمت صدرایی.

دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۳(۲)، ۲۳-۳۳.

(DOI: 10.30473/pms.2024.72023.2100)



مقدمه

«انسان آن گونه زندگی می‌کند که می‌اندیشد» این سخن بیانگر میزان تأثیرپذیری زندگی آدمی از اندیشه‌های او است بدین معنا که چگونه زیستن نتیجه چگونه اندیشیدن است. زندگی بهروزانه و برخوردار از دو ویژگی آسایش و آرامش، رهاورد اندیشه‌های بسامان؛ و در مقابل، نابسامانی حاصل اندیشه‌های نابسامان است. تاریخ زیسته بشر گواهی روشن بر این حقیقت است که تحول در زندگی، تنها از مسیر نوسازی و تحول در ذهنیات انسان حاصل می‌گردد. عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی زمانی دستخوش دگرگونی خواهد شد که نگرش‌های فرد و یا گفتمان رایج در یک جامعه دگرگون گردد. بر این اساس گفته می‌شود که دگرگونی بیرونی حاصل دگرگونی درونی است. این حقیقت از آن‌رو است که به‌رغم وجود رابطه هم‌کنشی بین ساحت‌های وجودی انسان یعنی ساحت فکری، احساسی و رفتاری؛ شدت و قوت تأثیر حوزه معرفتی بر دیگر ساحت‌های وجودی به اندازه‌ای است که می‌توان گفت باورهای انسان و به معنای دقیق، ساحت معرفتی وجود آدمی هسته مرکزی و جوهره شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد و براساس این شاکله شخصیتی، کنش‌های او در متن زندگی تنظیم می‌گردد.

مبنای فلسفی این رهیافت را می‌توان در فلسفه صدرایی و تحت عنوان «اتحاد عقل و عاقل و معقول» یافت. این اصل که بر دو قاعده اصالت وجود و نیز تشکیک در وجود بنا گردیده بدین معنا است که علم مرتبه‌ای از نفس بوده و وجود جداگانه از فاعل شناسا ندارد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که جان و نفس آدمی متحد با معلومات او است. معلومات ذهنی انسان سازنده هویت انسان اند به طوری که می‌توان گفت حالت‌ها و ویژگی‌های ساحت روانی، ساخت‌یافته ساحت فکری و معرفتی است و در نتیجه بسامان بودن ساحت معرفتی، سلامت و بهداشت روانی را در پی خواهد داشت.

مهم‌ترین و راهبردی‌ترین شیوه ساماندهی نظام معرفتی، عقلانیت و تنظیم درون‌مایه‌های عقل نظری و عقل عملی براساس سنجه‌های منطقی است. پیروی از استدلال و داوری عقل در پذیرش، اثبات، تأیید، جرح و اصلاح باورهای عقلی موجب سازمندی و همگنی درون‌مایه‌های ذهنی گردیده و تحدید و تعیین هویت و در نهایت معناداری زندگی را در پی خواهد داشت، در مقابل، خروج از عقلانیت می‌تواند موجب ابهام، تاریکی و آشفته‌گی فضای معرفتی و در نتیجه آشفته‌گی و ویرانی هویت و سلامت روانی و در نهایت بی‌معنایی زندگی گردد.

هرچند شهود عرفانی از آن‌رو که نوعی تفسیر ذهنی دربرابر پرسش‌های بنیادین و برپایه تجربه‌های عرفانی به دست می‌دهد و در نتیجه گونه‌ای از ساماندهی و ثبات ذهنی و روانی ایجاد می‌کند، می‌تواند به‌عنوان شیوه‌ای برای احساس هویت و معنا بخشی به زندگی مورد توجه قرار گیرد؛ ولی آنچه در این نوشتار بر آن تأکید می‌گردد، ساماندهی نظام معرفتی بر پایه تحلیل‌های عقلی و سنجه‌های منطقی است. فرضیه این پژوهش این است که صورت‌بندی درون‌مایه‌های معرفتی و از جمله جهان‌بینی دینی براساس عقلانیت فلسفی، می‌تواند نقش مؤثری در سامان‌دهی نظام معرفتی و در نتیجه آرامش روانی و معناداری زندگی داشته باشد.

پژوهش‌های صورت‌گرفته در این زمینه بیشتر ناظر به اصل ارتباط یک‌سویه و یا چندسویه بین اعتقادات دینی و ساحت روانی با توجه به نمونه‌های عینی است و کمتر دربردارنده تحلیل‌های عقلی و فلسفی و توجه به یافته‌های فلسفه اسلامی است. نوشتار حاضر، پژوهشی بنیادی و مبتنی بر تحلیل و تبیین روابط حاکم بر پدیده‌های وجودی انسان همراه با تأمل و نظروریزی در مبنای عقلی آن در فلسفه اسلامی است. چنین پژوهش‌هایی ناظر به بسترسازی و افق‌گشایی برای پژوهش‌های کاربردی است تا عرصه‌های نو در مطالعات حوزه معنای زندگی گشوده شده و افق‌های جدیدی در این زمینه روشن گردد.

رابطه نگرش، گرایش و کنش

ساحت‌های وجودی آدمی عبارت‌اند از: معرفتی، احساسی و رفتاری. ساحت معرفتی دربردارنده نگرش‌ها و باورهای انسان است که دربرابر پرسش‌های بنیادین و ساختاری شکل می‌گیرد. پرسش از بودن، پرسش از چیستی؟ پرسش از اینکه آیا جهان هستی غایت‌مند است و یا پوچ و بیهوده؟ پرسش از معنای زندگی، پرسش از اینکه آیا زندگی با این همه رنج و ناکامی ارزش زیستن دارد یا نه؟ اینها پرسش‌های فکری و راهبردی است که فراروی آدمی قرار گرفته و از پاسخ به آن‌ها، حوزه فکری-معرفتی و سپس ساحت احساسی-عاطفی که همان انگیزه‌ها، ارزش‌ها و گرایش‌های آدمی است شکل می‌گیرد. همچنین حوزه احساسی-عاطفی، زمینه‌ساز شکل‌گیری سومین ساحت وجودی که همان رفتار و کنش‌های انسان در متن زندگی است می‌گردد.

نسبت ساحت‌های سه‌گانه وجودی انسان چهارگونه قابل‌تصور است: ۱. اینکه هیچ رابطه‌ای تأثیرگذار و تأثیرپذیر بین آنها وجود نداشته باشد. ۲. وجود رابطه علیت یک‌سویه به گونه‌ای که باورها،

قاعده فلسفی اتحاد عقل و عاقل و معقول، بیانگر آن است که ساحت معرفت، سازنده ساحت هویت است در نتیجه ضعف و قوت معرفت، زاینده سستی و استحکام هویت خواهد بود. نیز آشفستگی در ساحت معرفت، تشویش و نابسامانی و بحران در عرصه هویت را در پی خواهد داشت؛ از این رو یکی از شیوه‌های مؤثر در درمان بحران هویت، رهایی از بحران معرفت است. بحران معرفت در جایی است که فرد برای پرسش‌های ذهنی به‌ویژه پرسش‌های بنیادین و نیز در برابر گزینش‌ها و ارزش‌های خود به پاسخ‌های درخور و مناسب نرسیده است و به دنبال این تشویش معرفتی، واجد هویتی تشویش گونه شده است. در مقابل، ثبات معرفت زمانی است که در دستگاه معرفتی، وضوح و روشنی اندیشه به جای ابهام و تاریکی نشسته و سازواره معرفتی سازنده‌ای شکل گرفته است که در این حالت هویتی سامان‌یافته و معین شکل خواهد گرفت.

عقلانیت و نقش هویت‌ساز آن

اریکسون نظریه‌پرداز رشد اجتماعی، هویت را این‌چنین تعریف کرده است:

«هویت، یک امر روانی-اجتماعی است که دربردارنده طرز فکر، عقاید فرد و نحوه ارتباط او با دیگران است» (Erikson, 1987: 211&212) همچنین مارسیا با تأثیرپذیری از اریکسون در شکل‌گیری هویت، مؤلفه اکتشاف را لازم می‌داند. اکتشاف مرحله پیش از تعهد است. در این مرحله پرسش‌ها و ابهام‌هایی برای فرد پیش می‌آید که در پاسخ به آن به کسب آگاهی می‌پردازد و بسته به اینکه به چه میزان پاسخ‌های یافت شده قانع‌کننده باشد نسبت به آن پابندی و تعهد پیدا می‌کند (شوارتز، ۲۰۰۱)

گفتنی است که مسلک جبرگرایی انسان را فاعل مجبور دانسته و عواملی خارج از اراده انسان را سازنده ذهنیات و روحیات و رفتارهای او دانسته و جایی برای اراده آزاد او باقی نمی‌گذارد (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۲ و ساپولسکی، ۱۴۰۳: ۱۷) این مکتب تلاش می‌کند تا نگاه آدمیان را به نقطه‌ای خاص و معین معطوف داشته و بدین صورت هویت را تحدید و معین سازد. به دیگر بیان می‌توان گفت که جبرگرایی اختیار را محدود و هویت را محفوظ می‌دارد. این درحالی است که مکتب اختیار به‌ویژه از نوع اگزیستانسیالیستی، بر آن است که انسان با انتخاب و گزینش‌های خود زندگی و ارزش‌های خود را آفریده و هویت خود را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۶: ج ۹ / ۴۲۱) ژان پل سارتر از چهره‌های برجسته اگزیستانسیالیسم بر این باور

علت شکل‌گیری احساسات و عواطف و به همین ترتیب، احساسات و عواطف، علت شکل‌گیری کنش‌ها باشند. ۳. وجود رابطه علیت یک‌سویه به عکس مورد پیشین یعنی ساحت کنشی بر ساحت احساسی و احساسی بر معرفتی تأثیرگذار باشد. ۴. وجود رابطه هم‌کنشی بدین‌صورت که ساحت‌های سه‌گانه، رابطه علی معلولی و تأثیر متقابل بر یکدیگر داشته باشند.

حقیقت این است که پیوند ساحت‌های سه‌گانه، پیوند هم‌کنشی است. رفتارهای آدمی نسبت به گرایش‌های عاطفی، هم، کنش‌گر و هم کنش‌پذیراند. همچنین نگرش‌های او، هم زاینده و هم زائیده گرایش‌ها هستند؛ ولی آنچه در این نوشتار بر آن تأکید می‌گردد چیزی فراتر از این رابطه هم‌کنشی است و آن، شدت و قوت تأثیرگذاری حوزه معرفتی بر دیگر عرصه‌های وجودی است بدین معنا که به‌رغم نسبت هم‌کنشی میان حوزه نگرش، گرایش و کنش‌های انسان، نگرش‌ها و باورها، هسته مرکزی و جوهره شخصیت او را تشکیل می‌دهند. شخصیت فرد ظرفی است که شکل مظلوف یعنی نگرش‌ها و اندیشه‌های او را به خود می‌گیرد به گونه‌ای که می‌توان گفت آدمی چیزی جز نگرش‌ها و اندیشه‌های او نیست. در فلسفه صدرایی، این ایده به اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول معروف است که در پی به تشریح آن می‌پردازیم.

انگاره اتحاد عقل و عاقل و معقول

صدرالمتألهین با الهام از یافته‌های عرفان نظری و نیز با پی‌ریزی اصول فلسفی همچون اصالت وجود و تشکیک در وجود به ابداع انگاره «اتحاد عقل و عاقل و معقول» و به دیگر بیان، علم و عالم و معلوم پرداخته و به این نتیجه رسید که تفاوت اینها اعتباری است نه ذاتی (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۳۴ و ۱۳۸۷: ۴۱) براساس این انگاره او بر این باور قرار گرفت که جان و نفس آدمی متحد با مجموعه معلومات او است (همو، ۱۳۸۰: ۱۸۴) رهاورد این تحلیل فلسفی آن است که نفس آدمی متحد با مجموعه محصولات ذهنی او است. ظرفی است که شکل مظلوف خود را می‌گیرد. به دیگر بیان، هویت انسان ساخت یافته مجموعه دانسته‌های او است به‌طوری‌که می‌توان گفت انسان آن است که می‌داند. بیان منظوم مولوی با این انگاره همخوانی دارد آنجا که می‌فرماید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گُلست اندیشه تو گلشنی ور بود خاری تو هیمة گلخنی
(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۹۰)

استدلال‌گریزی به معنای خروج از حیطه داوری عقل و روی آوردن به تعصب و دل‌بستگی به یک عقیده و یا جزم‌اندیشی در یک عقیده و یا آرزو‌اندیشی و تبدیل عواطف و احساسات به یک عقیده و نیز خرافه‌اندیشی و تبیین غیرطبیعی یک عقیده.

آشکار است که عقلانیت به این مفهوم، به معنای حقانیت به یکی از معانی معرفت‌شناختی آن^۱ نیست و نسبت به آن لا اقتضا است. عقلانیت به این است که به لحاظ معرفت‌شناختی، انسان مجاز به قبول کدام فکر و اعتقاد است و مجاز به قبول کدام فکر و اعتقاد نیست. گزاره‌ای عقلانی است که براساس سنجه‌های منطق و تفکر نقادانه تنظیم شده باشد هرچند در واقع و نفس‌الامر صادق نباشد و در مقابل، گزاره‌ای غیرعقلانی است که براساس سنجه‌های منطق و تفکر نقادانه نباشد هرچند در واقع صادق باشد. این خوانش از عقلانیت با اصل تخطئه در کلام و فقه امامیه همخوانی کامل دارد. تخطئه یعنی نسبت دادن احتمال خطا در رأی مجتهدی که در کشف اندیشه‌های کلامی و یا احکام شرعی دین اجتهاد ورزیده است. آخوند خراسانی درباره اجماع امامیه بر این اصل چنین می‌فرماید:

«در اصل تخطئه، در دانش عقلی (علم کلام) میان مسلمانان اتفاق نظر وجود دارد؛ ولی در فقه (در میان مسلمانان) اختلاف نظر است. اصحاب ما (امامیه) بر اصل تخطئه اجماع دارند.» (خراسانی، ۱۹۶۶، ص ۴۶۸)

نتیجه اینکه آنچه در بسامان بودن حوزه معرفتی کافی و بسنده بوده و در هویت‌سازی و سلامت‌خیزی روان آدمی نقش مؤثری دارد ساماندهی درون‌مایه‌های ذهنی و نوسازی سنگواره‌های فکری براساس استدلال عقلی است و آنچه ویرانگر هویت بوده و منشأ پاره‌ای از نابسامانی‌های روانی است حیرانی و سرگشتگی در حوزه فکری است نه صدق و کذب نفس‌الامری گزاره‌های ذهنی.

از اندک گزاره‌هایی که مورد شهود عقلی^۲ است بگذریم، ساحت معرفتی آدمی آکنده از اندیشه‌هایی است که یا مبهم و تاریک‌اند و یا وضوح و روشنی آن به حدی نیست که اطمینان و آرامش ذهنی و به دنبال آن آرامش روانی را در پی داشته باشند. فرایند عقل‌ورزی و استدلال می‌تواند وضوح و روشنی را جایگزین ابهام و تاریکی کند و در نتیجه قرار و ثبات در ساحت معرفتی حاکم گردد. توجه به این مهم لازم است که گرفتار شدن به عادت‌های فکری و مسلم

بود که رویارویی با آزادی و حق انتخاب، زاینده اضطراب است چراکه انسان از مسئولیت می‌هراسد و از آن می‌گریزد از این‌رو و دقیقاً تحت‌تأثیر این حالت، گروهی به جبر پناه برده و چنین وانمود می‌کنند که خدا و قوانین عالم تکوین و نه انتخاب و اختیار انسان، ذهنیات و روحیات آدمیان را شکل می‌دهند (سارتر، ۱۳۵۵: ۲۸) او چنین واکنشی را نوعی بی‌صدافتی می‌دانست (همان: ۶۹) در مقابل، بر این اعتقاد بود که انسان به راستی اختیار تام داشته و قادر است با اختیار و انتخاب به بازسازی منظومه معرفتی خود و در نتیجه شکل‌دهی هویت خود بپردازد. از نگاه او زندگی اصیل یعنی انتخاب کردن و سپس زیستن برحسب آن انتخاب (همان: ۷۷) نتیجه اینکه آنچه مطلوب و سازنده است و زندگی اصیل براساس آن شکل می‌گیرد، هویت ساخت یافته از اندیشه‌ورزی خودآگاهانه است نه هویتی برساخته از قالب‌های از پیش تعیین شده و خارج از داوری فردی انسان.

این شیوه راهبردی در هویت‌سازی یعنی انتخاب پاسخ‌های قانع‌کننده برای پرسش‌های ذهنی و به دیگر بیان، سامان‌دهی نظام معرفتی به خواست و اراده فرد، عقلانیت نامیده می‌شود. عقلانیت نظری که ناظر به عقاید است و عقلانیت عملی که ناظر به ارزش‌ها است. حکمت صدرایی عقل عملی و عقل نظری را از قوای نفس آدمی می‌داند که کارکردی معرفت‌شناسانه دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ج ۱۴۰/۹) به باور ملاصدرا علم و آگاهی یا موهبتی و یا اکتسابی است، در علم موهبتی که اختصاص به ابرار داشته و از این‌رو به معرفت خاص تعبیر می‌شود، از روح کلی عالم، علوم کلی و انوار عقلی بر قلب افاضه گشته و سپس صورت‌هایی از آن در نفس تمثیل می‌یابد و اما در علم کسبی که از آن به معرفت عام تعبیر می‌شود، نخست قوه حس به امور جزئی تعلق گرفته و با انتزاع مفاهیم کلی از آن جزئیات، نفس به مرتبه‌ای از عقل ارتقا می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱۷۰/۶) در معرفت عام که مشترک میان همه نفوس بشری است، حرکت ذهن از شناخت معلول به شناخت علت است؛ از این‌رو مفید ظن و گمان است نه قطع و یقین. از نظر ملاصدرا، علم یقینی فراتر از علوم عامه بشری است و مخصوص صالحان و واصلان طریق الهی است نه همه انسان‌ها (همان: ج ۲۹۴/۴) از این منظر، عقلانیت عام، یعنی پیروی از استدلال‌های متعارف و داوری عقل انسانی در مقابل استدلال‌گریزی و پیروی از داوری غیر عقل. عقلانیت یعنی پذیرش یا رد یک ایده، اثبات یا نفی آن، تأیید یا انکار آن، جرح یا تعدیل آن، حکم یا اصلاح آن و تقویت یا تضعیف آن براساس استدلال و سنجه‌های منطقی و در مقابل،

۱. در حوزه معرفت‌شناسی، سه نظریه در باب حقانیت (صدق) ارائه گردیده. نظریه

مطابقت، نظریه انسجام و نظریه عمل‌گروانه (شمس، ۱۳۸۲: ۱۱۴-۱۳۵)

۲. گزاره‌های شهودی به گزاره‌هایی گفته می‌شود که به اندازه‌ای روشن است که عقل نمی‌تواند با آن مخالفت ورزد مثل این گزاره: «هر چیزی که رنگ دارد، شکل دارد» به گزاره‌های شهودی در حوزه عقل عملی، وجدان اخلاقی گفته می‌شود.

به این معنا قوت بخشد (فرانکل، ۱۳۹۶: ۱۴۸ و ۱۴۹) براساس این دیدگاه، معنای زندگی، امری طیفی و دارای مراتب است زندگی انسان می‌تواند واجد مراتبی از معنا باشد و مرتبه‌های فراتر، کامل‌کننده مرتبه‌های فرودین می‌باشند. در ورای اهداف خودانگیخته که سطوح نازل از معنای زندگی را تأمین می‌کنند نوعی دلبستگی و دلدادگی به عالم معنا و غایبات کلی آفرینش، مراتب برتر معناداری را شکل می‌دهند. در اینجا فرد مثل دیگران اهداف گونه‌گون دارد اما همه این اهداف در ذیل یک هدف کلی و تحت یک ابرمعنای فراگیر که نقش فلسفه یگانه‌ساز را ایفا می‌کند قرار می‌گیرند و همین هدف فراگیر، همه قوای درونی آنها را به یک انسجام و یکپارچگی آرام‌بخش می‌رساند (شولتز، ۱۳۷۵: ۳۲) این رهیافت از معنای زندگی را که بر مدار باورهای اعتقادی حاصل می‌گردد و راهبرد ادیان الهی برای معنای زندگی است می‌توان معنویت‌یابی و یا معنویت‌درمانی نام نهاد. براساس تحلیل‌های پیش‌گفته در موضوع عقلانیت، در صورتی باورهای اعتقادی چنین کارکردی خواهند داشت که واجد نوعی ساماندهی عقلی باشند که می‌توان آن را عقلانیت دینی نام نهاد. عقلانیت دینی یعنی پیروی از داوری عقل در باورهای دینی در هر مرتبه‌ای که امکان‌پذیر باشد.

در راستای کشف معنا، و با نظر به اینکه انسان در طینت خود، واجد استعداد جمیع انوار لاهوتی و ملکات ناسوتی است (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۹۹) تعلیم دینی می‌تواند منبع ارزشمندی برای تحلیل‌های هستی‌شناسانه در راستای پاسخ به پرسش‌های بنیادین بوده و نقش مؤثری در ساماندهی نظام معرفتی و در نهایت، هویت‌سازی داشته باشند. اینکه جهان هستی آفریده خدای حکیم بوده و غایت‌مند و معنادار است و انسان باید این معنا را بیابد و از طریق ارتباط معنوی با منشأ آفرینش به آن قوت بخشد. افزون بر این مبنای فکری، مهم‌ترین اصل راهبردی جهان‌بینی دینی در معناداری زندگی تفسیر و نگاه دین به زندگی است. ادیان الهی بر امتداد حیات پس از زندگی دنیوی تأکید می‌ورزند. بدین معنا که مرگ، پایان زندگی و حیات نیست؛ بلکه حرکت و هجرت به منزل و مقصدی والاتر است. در آیات فراوانی از قرآن کریم از جمله یونس: ۴۵؛ نحل: ۷۷؛ یس: ۷۸ و ۷۹ به طرح این ایده پرداخته شده است. از منظر ادیان الهی و از جمله قرآن، دنیا که بخش ناچیزی از حیات آدمی است سه ویژگی دارد که بی‌توجهی به آن، ویرانی معنای زندگی را در پی خواهد داشت: ۱. گذرا و ناپایدار است (توبه: ۳۸) ۲. صحنه بازی و سرگرمی است (حدید: ۵۷) ۳. مکار و فریب کار است (فاطر: ۵۵). باید توجه داشت که دنیا به‌رغم

انگاشتن انباشته‌های اعتقادی گو اینکه آرامش و ثبات حوزه فکری را در پی دارد؛ ولی مادامی که پذیرش این باورها براساس عقلانیت و داوری و خودآگاهانه نباشد این آرامش و ثبات، کاذب و ناپایدار بوده و تحت تأثیر عوامل فکری و فرهنگی متفاوت دگرگون خواهد شد. از این‌رو برخی از الهی‌دانان مسلمان مثل سید مرتضی (۳۳۶-۳۵۵ ق)، ابن نوبخت (ف ۸۱۵ ق) و معتزلیان بصره، نخستین واجب اعتقادی در دین اسلام را عقل‌ورزی و استدلال در اعتقادات دینی می‌دانند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ ق: ۴/ ۳۳۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۴ ق: ج ۶۲/ نیز زمخشری در این باره می‌فرماید:

«پشتیبانی ادله بیشتر به دل آرامش می‌بخشد و بصیرت و یقین بیشتری به بار می‌آورد. چه تشکیک، با علم استدلالی قابل جمع است» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ج ۳۰۹)

نتیجه اینکه عقلانیت و استدلال‌ورزی و یافتن پاسخ‌های قانع‌کننده برای پرسش‌ها و ابهام‌های معرفتی، نقش مؤثری در هویت‌سازی دارد و در نتیجه آرامش روانی دارد.

جهان‌بینی دینی و معناداری زندگی

در معنای زندگی دو رهیافت مبنایی وجود دارد: الف. خلق معنا (دیدگاه طبیعت‌گرایانه) این دیدگاه که بر مبنای نفی خدا و آخرت و انکار عالم ماورا شکل می‌گیرد، جهان را پوچ و زندگی را بی‌معنا می‌داند؛ ولی بر این باور است که انسان می‌تواند خالق معنا در زندگی طبیعی خود باشد (براون، ۱۳۹۲: ۲۰۶) بر این اساس، برای معنادار شدن زندگی باید هدفی خودآگاهانه، خودانگیخته و نیز سازگار با خصلت‌های شخصیتی برگزید (همو: ۲۰۶) و سپس زندگی را چنان سامان داد که با آن هدف همگرایی داشته و سرانجام به آن رهنمون گردد. نقدی که بر این دیدگاه وارد است اینکه اگر معناداری زندگی تنها در تعیین اهداف و رهسپار شدن به آن اهداف باشد در این صورت چرا زمانی که فرد به آن اهداف نائل می‌گردد بار دیگر سایه بی‌معنایی زندگی او را فرامی‌گیرد؟ افزون بر اینکه این دیدگاه، مشروط به این فرض است که خدایی وجود ندارد؛ ولی اگر این فرض را کنار گذاشته و اعتقاد داشته باشیم که خدا وجود دارد و جوهره معنای زندگی را تشکیل می‌دهد در این صورت چنین دیدگاهی توجیه خود را از دست خواهد داد.

ب. کشف معنا (دیدگاه ادیان الهی) در این دیدگاه، زندگی به خودی خود معنادار و ارزشمند است. جهان هستی به‌عنوان آفریده خدای خیرخواه و حکیم، غایت‌مند و معنادار است و انسان باید این معنا را کشف کرده و از طریق ارتباط معنوی با منبع و منشأ آفرینش

ب. احساس عزت. احساس ارزش وجودی و اثربخشی در برابر احساس ملال و بیهودگی. عزیز داشتن به معنی گرمی داشتن به واسطه توانمند کردن و قوت بخشیدن است (معلوف، ۱۳۶۴: ۵۰۳؛ سیاح، ۱۳۷۰: ج ۱/ ۹۸۷) از آموزه‌های شاخص و برجسته جهان‌بینی دینی اعتقاد به این است که خداوند متعال منبع و منشأ هر کمال و فضیلت است. قرآن کریم چنین اظهار می‌دارد: «و برای خدا نام‌های نیک است، خدا را به آن نام‌ها بخوانید» (اعراف: ۱۸۰) نام‌های نیک خدا همان صفات جلال و جمال الهی است و منظور از خواندن خدا به این نام‌ها تحقق بخشیدن و متصف گشتن به این صفات است که در پرتو تعلق و ارتباط با خدا حاصل می‌گردد. قرآن می‌فرماید: «اگر کسی طالب عزت است، تمام عزت از آن خداست» (فاطر: ۱۰) بنابراین، شخص مؤمن در پرتو توجه به خدا و در ذیل عنایت الهی واجد این احساس خواهد شد. این مطلب در فلسفه اسلامی تحت عنوان قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» بدین‌صورت تحلیل می‌شود که: «واجب الوجود از آنجاکه وجودش بی‌کران و عاری از ترکیب است، در نتیجه واجد هر کمال وجودی است» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۹ و ۱۷۰)

ج. احساس حمایت: در برابر احساس تنهایی، احساس وجود رابطه حمایتی در نظام هستی و باور به نظام ارزشی جهان. یکی از صفات الهی «قیوم» است که در آیاتی از قرآن کریم بیان شده است. در آیه ۲۵۵ سوره بقره چنین می‌خوانیم: «هیچ معبودی نیست جز خداوند یگانه زنده قیوم» «قیوم» صفت مبالغه از ماده «قیام» است. قیام بر یک امر یعنی حفظ و تدبیر و تربیت و مراقبت از آن (معلوف، ۱۳۶۴: ۶۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ج ۲/ ۳۳۰). خداوند در آیاتی از قرآن، اصل قیام به امور خلق را به خود نسبت داده است (رعد: ۳۳) در آیات آغازین سوره حمد، انسان اظهار ایمان به خدا و اعتراف به زندگی پس از مرگ می‌نماید (حمد: ۴-۱) پس از معرفت و شناخت پروردگار، خود را در محضر ذات الهی دیده او را مخاطب قرار می‌دهد و از عبودیت و دلدادگی خویش نسبت به او و نیز از امداد و حمایت‌های او این‌چنین می‌گوید: «تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم» (حمد: ۵) دعا، توسل و توکل که تأثیر شگرفی بر بهداشت روانی و سلامت جسمی دارد از پیامدهای چنین بینش اعتقادی است.

تحلیل و بررسی

پیش از این آمد که هویت‌سازی عقلانیت فلسفی، پایه نهاده بر اصل «اتحاد عقل و عاقل و معقول» است. ابن‌سینا در کتاب الاشارات و التنبیهات و در موضوع کیفیت تعقل، این دیدگاه را به فورفوربوس

ویژگی‌های ناپسند آن مانع معناداری زندگی نیست زیرا دین، نوعی جهان‌بینی عرضه می‌کنند که الهام‌بخش مؤلفه‌های معناداری زندگی یعنی احساس تعلق، احساس هویت و احساس حمایت است بنابراین، بینش دینی آمیخته با خردورزی، همراه با اراده و عاملیت انسان (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۰۱) سازنده معنای زندگی و زاینده بهداشت روانی او است. نگاهی به تعالیم دینی در موضوع معنای زندگی گواهی روشن بر این مدعا است که در ادامه به بیان پاره‌ای از این تعالیم و نقش هویت‌ساز و سلامت‌خیز آن می‌پردازیم.

الف. احساس هویت: آدمی در سرشت خود احساس خلأ وجودی و در نتیجه احساس بی‌معنایی دارد به‌طوری‌که رسیدن به آرزوها و اهداف خودانگیخته هم، سایه بی‌معنایی را از زندگی نمی‌کاهد. از این‌رو به‌گونه‌ای فطری به دنبال تکیه‌گاهی برای درمان واپسین دغدغه وجودی خود است. در این راستا دین با آفتابی کردن حقیقتی به نام خدا به‌عنوان وجودی قائم به ذات و بی‌نیاز مطلق که همه هستی در اصل وجود خود و هم در صفات و کمالات خود منتهی به او هستند این احساس خلأ را می‌زداید. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید:

«ای مردم شما همگی نیازمند خدايید و تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته حمد و ستایش است» (فاطر: ۱۵)

توجه به معنای واژه «فقیر» که در این آیه آمده به روشن شدن بحث کمک می‌کند. این واژه در اصل به معنای کسی است که ستون فقراتش آسیب‌دیده از این‌رو برای ایستادن احتیاج به تکیه‌گاه دارد. اشاره به اینکه تنها خدا تکیه‌گاه انسان در قوام وجودی است (معلوف، ۱۳۶۴: ۵۹۰)

براساس یافته‌های حکمت صدرایی، جهان هستی تجلی ذات باری‌تعالی است همچون پرتوهای نور که از منبع نور متجلی می‌گردند. بر این اساس، وجود معلول، چیزی جز اضافه و ربط به علت نیست. هویت معلول همان ارتباط و اتصال به علت است؛ چنان‌که وجود پرتوهای نور در گرو اتصال به منبع نور است؛ از این‌رو هویت هستی و از جمله انسان برپایه تعلق به وجود بی‌پایان و بی‌کران الهی تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۲) ارتباط با خدا انسان را از قطره بودن به دریا بدل می‌کند و به تعبیر مولانا دریچه وجود آدمی را به آفتاب الهی می‌گشاید آنجا که می‌فرماید:

دوزخ است آن خانه کآن بی‌روزن است

اصل دین ای بنده روزن کردن است

(مولوی، ۱۳۷۰: ۴۱)

همسازی جهان‌بینی دینی با عقلانیت فلسفی در فلسفه صدرایی نقش برجسته‌ای دارد به طوری که در نهایت به نوعی مکتب تقریبی در در راستای نزدیک کردن سه روش وحی، عقل و شهود می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۸: ۳۰۳ و ج ۲: ۳۱۵) شایان توجه اینکه منظور از نزدیکی و هم‌گرایی معرفت عقلی با وحی و شهود، معرفت عقلی یقینی و قطعی نیست زیرا چنانکه پیش از این آمد از نگاه ملاصدرا علم یقینی فراتر از فهم عامه بشری است و بلکه مخصوص صالحان و واصلان طریق الهی است. از سوی دیگر، درک کامل تعالیم وحیانی هم مخصوص مخاطبان و دریافت‌کنندگان وحی است و نه همه انسان‌ها، بنابراین می‌توان گفت که در موضوع تقریب و هم‌گرایی برهان و عرفان و قرآن، معرفت عام و متعارف میان همه نفوس بشری مراد است.

همچنین در این نوشتار باید به تفاوت هویت که یک موضوع روانشناختی است و نفس که یک موضوع فلسفی و مورد پذیرش دیدگاه الهی در انسان‌شناسی فلسفی است توجه داشته باشیم. هویت، ساخت‌یافته روان است و منظور از «روان» خصلت‌ها و ویژگی‌های غیر فیزیولوژیک انسان مثل عواطف و احساسات، هوش و ادراک، روحيات و خلّیات است که در مجموع، هویت فرد را تشکیل داده و براساس رویکردهای طبیعت‌گرایانه، ساخت‌یافته و برگرفته از بدن است در حالی که منظور از «نفس» حقیقتی ذاتاً مجرد از ماده است که در کنش‌های خود، وابسته به ماده (بدن) است» (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۸۰). در این نوشتار، به‌رغم توجه به تفاوت موضوعی هویت و نفس؛ عقلانیت فلسفی به عنوان یک عرصه مشترک بین نفس و هویت مورد بحث قرار گرفته است زیرا عقلانیت، از یک‌سو کنش ادراکی نفس در حوزه بینشی انسان و از دیگر سو به عنوان یک خصلت روانی آدمی و شکل‌دهنده هویت انسان محسوب می‌گردد.

نتیجه

قاعده به اثبات رسیده در فلسفه صدرایی به نام «اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول» که نفس آدمی را همان مجموعه معلومات او می‌داند و نیز یافته‌های روان‌شناختی در موضوع هویت، بر این حقیقت دلالت دارند که هویت انسان ساخت‌یافته بینش‌ها و ارزش‌های او است هرچند بین ساحت بینشی، گرایشی و رفتاری انسان رابطه هم‌کنشی وجود دارد؛ ولی شدت و قوت تأثیر حوزه بینشی بر دیگر ساحت‌های وجودی به اندازه‌ای است که هویت آدمی و ویژگی‌های آن براساس باورهای حوزه بینشی او شکل می‌گیرد. بسامان بودن معرفت، بسامان بودن هویت و بهداشت روانی و بحران معرفت، بحران هویت و

(۲۳۳-۳۰۴م) فیلسوف مکتب اسکندریه نسبت داده و آن را سخنی سخیف می‌شمارد^۱. او بر این باور است که اتحاد، یا حقیقی و یا مجازی است. اتحاد حقیقی به این است که یک شیء در همان حال که خودش است، شیء دیگر شود مثل اینکه انسان در همان حال که انسان است حیوانی مثل فرس شود که محال و ناشدنی است. اتحاد مجازی یا به صورت استحاله، یعنی زوال یک شیء و حدوث شیء دیگر است و یا به صورت ترکیب یک شیء با شیء دیگر و تبدیل آن به شیء ثالث است که این دو صورت اخیر هرچند ممکن و شدنی است ولی در حقیقت اتحاد نیست. ابن‌سینا در نهایت، نظریه اتحاد را باطل دانسته و نظریه تقرر را انتخاب و بر این باور قرار می‌گیرد که در هنگام تعقل، صورت معقوله در نفس آدمی متقرر و مرتسم می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۸-۲۹۲)

دیدگاه ابن‌سینا در رد اصل «اتحاد عقل و عاقل و معقول» از آن جهت قابل نقد است که براساس اصالت ماهیت صورت‌بندی شده است نه اصالت وجود. هرچند مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیت، برای ابن‌سینا مطرح نبوده و نخستین‌بار توسط میرداماد (۱۰۴۰-۹۶۹ ق) طرح گردیده است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۷) ولی ابن‌سینا در پاره‌ای از موضوعات فلسفی مثل: وجود کلی طبیعی در خارج و نیز در موضوع کیفیت تعقل، تحلیل‌های فلسفی خود را براساس اصالت ماهیت تنظیم کرده است. او در تبیین و رد اصل اتحاد عاقل و معقول، مسئله را بدین‌صورت تصور می‌کند که عاقل (نفس) ماهیتی است که با ماهیت صورت معقوله، مثل صورت فرس یکی می‌شود. یعنی ماهیت نفس، ماهیت فرس می‌شود. از این‌رو او چنین امری را نامعقول دانسته است. در حالی که بنا بر دو اصل بنیادین حکمت متعالیه، یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود، وجود نفس و نه ماهیت آن با وجود صورت معقوله متحد گشته و مجموعاً یک وجود می‌شوند، یک وجودی که دو ماهیت را پوشش می‌دهد، ماهیت عاقل (نفس) و ماهیت صورت معقوله. مثل ادغام دو نور و تشکیل یک نور شدیدتر. چنانکه انسان، یک وجود است که مجموع جوهر و اعراض را دربر می‌گیرد، انسانیت، کمیت، کیفیت و دیگر اعراض آن.

براساس این قاعده، ملاصدرا هویت آدمی را ساخت‌یافته مجموعه دانسته‌های ساحت معرفتی او می‌داند به گونه‌ای که ساماندهی دانسته‌ها براساس عقلانیت فلسفی، نقش مهمی در شکل‌گیری و سامان‌پذیری هویت انسان ایفا می‌کند. از این‌رو

۱. گفتنی است که سخن ابن‌سینا در کتاب «المبدأ و المعاد» خویش، گویای پذیرش اصل «اتحاد عقل و عاقل و معقول» است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰)

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۷). اتحاد العاقل و المعقول، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر بیوک علی زاده، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۴۱۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (معروف به اسفار)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۴۰) رساله فی تحقیق کیفیه خلق الاعمال، اصفهان: مطبعه حبل المتین.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

_____ (بی تا). کتاب المشاعر، ترجمه عماد الدوله، اصفهان: انتشارات مهدوی.

_____ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۳۶۴). المظاهر الالهیه، تهران: انتشارات امیر کبیر.

_____ (۱۳۵۸). الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.

طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). نهایه الحکمه قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

_____ (۱۳۵۲). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

_____ طباطبایی (۱۴۰۴). بدایه الحکمه، قم: نشر دانش اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفه.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم: انتشارات صمت.

علامه حلی، حسین بن یوسف (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دارالاسوه للطباعة و النشر.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، با مقدمه محمد خاجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فرانکل، ویکتور. (۱۳۹۶). انسان در جستجوی معنا، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: انتشارات درسا.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (شیخ کلینی). (بی تا). اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.

معلوف، لوئیس. (۱۳۶۴). المنجد فی اللغة و الاعلام، تهران: انتشارات اسماعیلیان.

ملا صالح مازندرانی، محمد. (۱۳۸۴ق). شرح اصول کافی، تهران: مکتبه الاسلامیه.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۰). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: انتشارات بهزاد.

بی‌معنایی زندگی را در پی دارد. از منظر حکمت صدرایی، بسامان بودن معرفت همان عقلانیت است که از جمله افعال نفس آدمی است. عقلانیت نظری که ناظر به عقاید است و عقلانیت عملی که ناظر به ارزش‌ها است. به‌رغم تفاوت موضوعی هویت و نفس؛ عقلانیت فلسفی به عنوان یک عرصه مشترک بین نفس و هویت مورد بحث قرار می‌گیرد زیرا عقلانیت، از یک‌سو کنش ادراکی نفس در حوزه بینشی انسان و از دیگر سو به عنوان یک خصلت روانی آدمی و شکل‌دهنده هویت انسان محسوب می‌گردد. هرچند ملاصدرا علم یقینی را موهبتی و ویژه خواص می‌داند؛ ولی بر این باور است که مرتبه‌ای از عقلانیت یعنی تبعیت از استدلال‌های متعارف عقلی که بسامان بودن حوزه معرفت و در نتیجه معناداری زندگی و آرامش روانی را در پی دارد برای عموم انسان‌ها امکان‌پذیر است. که در این حالت، نیازهای وجودی آدمی مثل: احساس هویت، احساس عزت و احساس حمایت تأمین می‌گردد. جهان‌بینی اسلامی که از یک سو برگرفته از تعالیم دینی است و از دیگر سو همسو با عقلانیت فلسفی است، نقش مؤثری در سامان‌دهی نظام معرفتی و در نتیجه آرامش روانی و معناداری زندگی دارد.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین ابن عبدا... (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیهات، قم: نشرالبلاغه.

_____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران.

براون، کالین. (۱۳۹۲). فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

خراسانی، محمدکاظم. (آخوند خراسانی). (۱۹۹۶) کفایه الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف، بیروت: دارالکتب العربی.

سپولسکی، رابرت ام. (۱۴۰۳) محتوم، ترجمه عباس سیدین، تهران: نشر نوین توسعه.

سارتر، ژان پل. (۱۳۵۵) اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات مروارید.

سیاح، احمد. (۱۳۷۰). فرهنگ بزرگ جامع نوین، تهران: انتشارات اسلام.

سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف مرتضی، سیدمهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.

شمس، منصور. (۱۳۸۲). آشنایی با معرفت‌شناسی، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.

شولتز، دوان. (۱۳۷۵). روانشناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر البرز.

References

- The noble Quran(in persian)
- Erik H. Erikson. (1987). *Childhood and Society*, London: Paladin grafton book.
- Schwartz, S.J. (2001). The evolution of Eriksonian and Neoeriksonian identity theory and research: A review and integration. *Indentity: An International Journal of Theory and Research* 1(1), 7-75.
- Brown, Colin.(2013). *Philosophy & The Christian faith*, Tehran: Scientific & cultural publications company. (in persian)
- Copleston, Frederick.(2007). *History of philosophy*, Tehran: Scientific & cultural publication company. (in persian)
- Fakhr Razi, M.(1984). *Mafatih al-Ghayb*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.(in Arabic)
- Frankl, victor.(2017). *Man's search for meaning*, translated by nehzat salehian and mahin milani,Tehran: dorsa publication.(in persian)
- Ibn Sin, Husayn ibn Abdollah.(1996). *Al-Isharat va al-Tanbihat*, Qom: Nash al-Balaghah.(in Arabic)
- _____.(1984). *Al-Mabda val-Maad*, Tehran: Publication of the Islamic Studies Institution McGill University, Tehran branch.(in persian)
- Khorasani, Mohammad kazim(Akhund Khorasani).(1996). *Kifaat al-usul*, Qom: Aalulbayt Institute.(in Arabic)
- Kulayni, Muhammad b. Ya'qub(Nd). *Usul al-kafi*, translated by Jawad Mostafwi, Tehran: Ah Al-beyt culture publication office.(in Arabic)
- Maalouf, lewis.(1985).*Al- Monjed fe Alloghah wa Al-A' Alam*, Tehran: Ismailian Publication.(in Arabic)
- Meybodi. Ahmmad Ibn- Muhammad.(1992). *Kashf al-Asrar wa Udat al-abrar*, Tehran: Amir Kabir Publication.(in Arabic)
- Molavi, Jalala Al-Din Muhannad.(1991). *Mathnawi ma'nawi*, corrected by Reynold Nicholson, Tehran: Behzad Publication.(in persian)
- Motahhari, Morteza.(1998). *Majmu'i athar*, Tehran: Sadra Publication.(in persian)
- Mulla Salih Mazandarani, Muhammad.(1964). *sharh Usul al-kafi*, Tehran: matabah Al-eslamiah.(in Arabic)
- Sadr adin-Shirazi, Muhammad b. Ibrahim(Mull Sadra).(1998). *Al-hekmat Al-Motaaliah Fe al-asfsr Al-Arba'ah*(Asfar), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)
- _____.(2008). *Ittihad al-Aaghel va al-Maghoul*, research and introduction by Buyuk Alizadeh,Tehran: Sadra Islamic Hicmat Foundation publication.(in Arabic)
- _____.(1961). *Risalah fi Tahghigh Keyfiat khalgh al-Aamal*, Isfahan: Habl al-Matin publication.(in Arabic)
- _____.(Nd). *Kitab al-Mashaer*, translated by Imad al-Dawlah, Isfahan: Mahdavi publication.(in Arabic)
- _____.1985). *al-Mazahir al-Elahiya*, Tehran: Amir Kabir publication.(in Arabic)
- _____.(1979). *Al- varedat al-Ghalbiah fi Marafat al-Robubiyya*, Tehran: Iran Philosophical Society publication.(in Arabic)
- _____.(1987). *Tafsir al-Qur'an al-karim*. Qom: Bidar Publication.(in Arabic)
- _____.(2001). *Al-Mabda' wa-al-maad*, Qom: Bustan-e Ketab Publication.(in Arabic)
- _____.(2003). *Al-Shvahed Al-Robubiyya*, Qom: Bustan-e Ketab Publication.(in Arabic)
- Sapolssky, Robert M.(2024). *Mahtoum*, translated by Abbas Seyyedini, Tehran: Novin tovsea publication.(in persian)
- Sartre, Jean-paul.(1976). *Existention and Human Authenticity*, translated by Mostafa Rahimi, Tehran: Morwarid publication.(in Persian)
- Sayed Mortaza, Ali ibn Hossein.(1985). *Rasael Al-Sharif al-Mortaza*, Qom: Dar ul-Quran Karim.(in Arabic)
- Sayyah, ahmmad.(1991). *Farhange bozorge jame novin*, Tehran: Islam publication.(in persian)
- Schultz, Duane.(1996).*Growth Psychology*, translated by Giti khoshdel, Tehran: Alborz publication.(in Persian)
- Shams, Mansur.(2003). *Ashnaiy Ba maarafat shenasi*, Qom: Maaref Islamic Society.(in persian)
- Tabari, M.(2001), *Jami al-Bayan fi Taweel Ai al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marifa. (in Arabic)
- Tabarsi, F.(1988). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosro Publications.(in Arabic)
- Tabatabai, Muhammad Hosein.(1973). *Al-Mizan fi Tafsir al- Qur'an*, Qom: The Islamic Office of the seminary teachers' community Publication. (in Arabic)
- _____.(1984). *Bidayah al-Hikmah*, Qom: Islamic Knowledge publication. (in Arabic)
- _____.(ND). *Nihayat Al- Hikmah*, Qom: Islamic publication institution. (in Arabic)
- Zamakhshari, Mahmud ibn umar.(1987). *Al-Kashshaf*, Beirut: Dar al- kotob Al- arabi. (in Arabic)