

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.13126.1441

ارزیابی نظریه روان کاوی فروید از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج البلاغه

حسن رضایی هفتادار^۱

صفر نصیریان^۲

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۷

پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۱۱

چکیده

نظریه روان کاوی فروید، یکی از نظریات مهم در قرن نوزدهم بوده که تأثیر شگرفی در تربیت داشته است. این نظریه از منظر روش، بر روش تجربه گرایی در غرب تکیه دارد و از منظر ماهوی، با مکتب مادی گرای اومانیزم هم‌سان است. نظریه پیش گفته دو رکن اساسی دارد؛ یکی ساخت‌های سه‌گانه روانی و دیگری حالات سه‌گانه روانی. به باور فروید، روان انسان از ساخت‌های سه‌گانه نهاد، خود و فراخود تشکیل شده است که هر سه ساخت از نوع ذهنی هستند. از میان ساخت‌های سه‌گانه، نهاد برترین و بنیادی‌ترین ساخت است و

hrezaii@ut.ac.ir

s.nasirian@ut.ac.ir

^۱ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

^۲ دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران

منبع انرژی‌های غریزی جنسی به شمار می‌آید. وی همچنین سه حالت به نام‌های خودآگاه، نیمه‌خودآگاه و ناخودآگاه برای روان در نظر گرفته که از میان آن‌ها، ناخودآگاه عامل اساسی در تربیت است. نظریه فروید در تبیین ماهیت و ارکان روان انسان، از منظر آیات قرآن، روایات و به ویژه معارف نهج‌البلاغه، مخدوش است: نخست، روش تجربه‌گرایی انحصارگرا، روشی درست در شناخت انسان نیست. دوم، اومانیزم مکتبی انحرافی در شناخت انسان است که به ابعاد مترقی انسان توجهی ندارد. سوم، روان انسان دارای ساخت‌های سه‌گانه ذهنی نیست و صرفاً یک ساخت ذهنی دارد و بقیه ساخت‌های روان، از نوع غیرذهنی هستند و چهارم، برخلاف نظر فروید، ضمیر ناخودآگاه بیش‌ترین تأثیر را در رفتارهای انسان ندارد.

واژه‌های کلیدی: فروید، نظریه روان‌کاوی، ساخت‌های روانی،

ضمیر ناخودآگاه، معارف و حیانی، نهج‌البلاغه.

۱. بیان مسئله

اندیشه‌وران غربی در دوران مدرنیته یا تجدد (قرن‌های ۱۷-۱۹م)، به تدریج از روش‌های فلسفی در تحقیقات انسان‌شناختی، به سمت استفاده از روش‌های تجربه‌گرایی روی آوردند. روان‌شناسی هم از این تحول دور نبود. نظریه تکامل، یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری روان‌شناسی تجربی، بود. با آشکار شدن نظریه تکامل داروین، و به پیروی از روش تحقیق در علوم طبیعی، روان‌شناسی، تحول اساسی به خود گرفت. زیگموند فروید (۱۹۳۹م) مهم‌ترین متفکر روان‌شناس و روان‌کاو در قرن نوزدهم، از طرفداران نظریه تکامل به شمار می‌آید. (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۷)

آثار فروید غالباً در زمینه روان‌کاوی و روش‌های درمان بیماران روانی است و هر یک از این آثار، از زاویه‌ای، به تبیین نظریه روان‌کاوی او پرداخته‌اند. برخی آثار او عبارتند

از: رئوس نظریه روان کاوی، ضمیر ناخود آگاه، مطالعاتی درباره هیستری، تعبیر رؤیا، سه مقاله درباره نظریه جنسی، آسیب شناسی روانی زندگی روزانه، خود و نهاد و فراسوی اصل لذت (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۹-۱۶۰؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۷ و ۱۸۰-۲۰۳).

با نگاهی به سیر آرای انسان شناسی در غرب، به این نتیجه می توان دست یافت که نظریه روان کاوی فروید، در افکار روان شناسان غربی در دوره های بعدی تأثیری شگفت داشته است. البته این تاثیر صرفاً به حوزه روان شناسی محدود نشده و حوزه دین و اخلاق را در بر گرفته است؛ به طوری که فرهنگ عمومی غرب در دو حوزه اخیر تا حدود زیادی از نظریه پیش گفته ناشی می گردد.

مقالاتی در نقد نظریه روان کاوی نگاشته شده که مهم ترین آنها «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین» و «بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید» هستند. (نارویی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳-۱۷۴؛ طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۵۶)

مقالات یاد شده از منظر پیامدهای دینی، به نقد نظریه روان کاوی پرداخته اند. اما اصل این نظریه فارغ از پیامدهای دینی آن، از جهت مبانی نیز دچار آسیب های جدی است. مقاله حاضر، نظریه روان کاوی را از زاویه ماهیت و ارکان آن ارزیابی می کند. ضمن آن که این مقاله در ارزیابی خود، بر آموزه های *نهج البلاغه* تأکید دارد. به همین منظور در مقاله پیش رو، تلاش شده با روش توصیفی-تحلیلی، به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

۱. نظریه روان کاوی، چه ماهیتی دارد؟
۲. این نظریه بر چه ارکانی استوار است؟
۳. آیات قرآن و روایات به ویژه *نهج البلاغه* در تقابل با نظریه روان کاوی چه می گویند؟

۲. زمینه پیدایش نظریه روان کاوی فروید

با توجه به اهمیت نظریه روان کاوی فروید و تأثیر گذاری آن بر فرهنگ غرب، ابتدا لازم است که زمینه پیدایش آن بررسی گردد؛ به ویژه این که آشنایی با این زمینه، از منظر روش شناختی مهم است و در نقد آن ما را کمک خواهد کرد.

با آشکار شدن نظریه تکامل داروین، و به پیروی از روش تحقیق در علوم طبیعی، روان‌شناسانی چون ویلهلم وونت آلمانی (۱۹۱۷م)، در پژوهش‌های روان‌شناسی، به روش آزمایشگاهی و تجزیه و تحلیل علمی روی آوردند. روش وونت در روان‌شناسی را روان‌شناسان قرن نوزدهم هم‌چون فروید، ادامه دادند. فروید ابتدا به عنوان یک پزشک قرن نوزدهم، به‌سان دیگر هم‌کارانش، کارهای آزمایشگاهی انجام می‌داد. وی از همان ابتدا به عنوان یک فیزیولوژیست مغز و اعصاب، به مسأله روان‌شناسی می‌نگریست و انگیزش‌های روانی را مبتنی بر فیزیولوژی^۱ بدنی می‌دانست. (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵-۱۶۷)

این رویکرد فروید در مطالعه روان انسان، موجب گردید تا روان‌شناسی علمی، در برابر روان‌شناسی فلسفی یا علم‌النفس، رونق یابد و روش تجربی، به عنوان تنهاترین روش در مطالعات روان‌شناسی رسمیت یابد. علم‌النفس فلسفی که در گذشته مطرح بود، همواره صبغه دینی داشت، ولی فروید، در نظریه روان‌کاوی خود، دین و سایر مقولات فرهنگی را غیر مرتبط با روان انسان، بلکه موجب بیماری‌های روانی معرفی کرد. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲)

۳. ماهیت فیزیکی نظریه روان‌کاوی

فروید معتقد بود که بررسی‌های دانشمندان فیزیولوژی در سطح خودآگاهی ذهن، برای درمان امراض عصبی و عقده‌های روانی کافی نیستند. بنابراین علل بیماری‌های روانی را باید در ورای آنچه مطالعات تجربی تا به حال بدان دست یافته، جست. از دیدگاه او، روان انسان برخوردار از ضمیر ناخودآگاه است. ضمیر ناخودآگاه، محل تجمع امیال جنسی اشباع‌نشده است که این تجمع پیوسته روان انسان را پریشان می‌کند.

^۱ - فیزیولوژی دانش بررسی نحوه کارکرد اندام‌های مختلف بدن است. فیزیولوژی از شاخه‌های زیست‌شناسی بوده که به زیرشاخه‌های فیزیولوژی جانوری، فیزیولوژی گیاهی، فیزیولوژی سلولی و فیزیولوژی پزشکی (انسانی)، نوروفیزیولوژی، فیزیولوژی ورزشی و... تقسیم می‌شود. هم‌چنین فیزیولوژی، یکی از دانش‌های پایه‌ای در پزشکی است که ارتباط نزدیکی با دانش کالبدشناسی دارد. در فیزیولوژی، به بررسی کارکرد اندام‌های مختلف بدن مانند عملکرد قلب، مخچه، کلیه و غیره پرداخته می‌شود.

از دیدگاه او، روان‌کاوی یا همان روان‌تحلیلی هم راهی برای بازگرداندن امیال اشباع‌نشده به روان خودآگاه انسان و به نوعی ارضای آن‌هاست. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۱۱-۱۶؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶-۱۱۰؛ آیسنک، ۱۳۷۹، ص ۴-۵؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷)

به‌رغم آن‌که فروید قائل به ضمیر ناخودآگاه است، ولی باید توجه داشت که ناخودآگاهی در نظر او گسسته از فیزیک بدن نیست. آقای استونسن دیدگاه فیزیکالیستی فروید درباره روان انسان را، در کتاب هفت نظریه در باب طبیعت انسان، این‌گونه بیان می‌کند: «برخی فروید را دارای اندیشه‌ای دوگانه‌انگار و قائل به ساحت روح معرفی می‌کنند؛ ولی اگر کسی باوری این‌چنین درباره فروید داشته باشد، دچار اشتباه شده است.»

وی در برابر این سؤال که آیا ناخودآگاهی در آرای فروید، دلیلی بر تمایز جسم از روح است، جواب منفی می‌دهد و بیان می‌کند که قبول این سخن، مستلزم قبول آن است که خودآگاهی هم - که فیلسوفان علوم تجربی از آن به امری فیزیکی تعبیر می‌کنند - موجب تمایز روح از جسم باشد. به همین دلیل فروید که می‌بیند ناخودآگاهی را نمی‌توان با علوم رایج فیزیولوژی حل کرد، فهم ملموس این مسأله را منوط به کشفیات آینده بشر از سلسله اعصاب انسان می‌داند. (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۲)

هم‌چنین اصالت دادن فروید به غرائز جنسی در تبیین ساخت‌های روانی، که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت، یکی دیگر از دلایل این فیزیکالیستی بودن نظریه اوست (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳)؛ بنابراین، وی از طرفداران انسان‌شناسی فیزیکالیسمی است و از تقلیل‌گرایان به شمار می‌آید.^۱

در این بخش از دو جهت بر فروید نقد وارد می‌شود:

^۱ - تقلیل‌گرایان، براساس نظریه تکامل و طبق سنت مبارزه با متافیزیک، انسان را حیوانی مادی می‌انگارند که به جز اهداف مادی به چیزی نمی‌اندیشد و از هیچ علتی به جز علل طبیعی تأثیر نمی‌پذیرد. آن‌ها استعدادهای عالی انسان را انکار می‌کنند؛ زیرا فرض را بر این گذاشته‌اند که در صورت اقرار بر استعدادهای مترقی انسان، مجبور به پذیرش وجود عنصری متافیزیکی و روحانی در انسان خواهند بود که توسط آن با خالق هستی ارتباط می‌یابد. (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۸۰ و ۱۰۵)

۳-۱. مبتنی بر تجربه بودن

روش فروید در تبیین روان انسان بر پایه تجربه استوار گشته که روشی نامطمئن در تبیین موجود پیچیده‌ای مانند انسان است.

اولین نکته از این جهت آن است که به رغم پیشرفت‌هایی که از طریق رشد روش‌های تجربی و مطالعه امور فیزیکی عالم هستی، برای بشر به دست آمده‌بود، این روش به طور مستقیم در اثبات یا نفی امور فرافیزیکی کارآیی نداشت. البته این مطلب منافی آن نیست که علوم تجربی گاه در تایید امور فرافیزیکی نقش ایفاء می‌کنند. بنابراین به‌رغم آن که روش تجربی، می‌توانست انسان را حتی بهتر از قبل با معنویت امور فرافیزیکی مرتبط کند، بسیاری از متفکران غربی از جمله فروید، در دوره مدرنیته اعتقادی به این ارتباط نداشتند؛ چنان‌که فروید، علوم تجربی را نافی امور فرافیزیکی مانند دین و فرهنگ معرفی کرد.

علت اصلی این امر آن بود که روش تجربی در غرب، از همان اول با نیت تأمین زندگی بهتر و آسوده‌تر و با اهداف مادی‌گرایانه شکل گرفته بود؛ به طوری که با اتخاذ رویکرد تجربه‌گرایی افراطی و انحصارگرا، به ضدیت با رویکرد عقل‌گرایی و به تبع آن مسائل الهیاتی پرداخت. با فراگیر شدن این روش در پژوهش‌های غربی، و در اختیار قرار گرفتن محصولات آن در جوامع غربی، روحیه رفاه‌طلبی و دین‌گریزی بیش از پیش در میان آن‌ها رونق گرفت تا این‌که جوامع غربی روز به روز، در مرحله عمل به سمت امور مادی سوق پیدا کرد.

اما نکته دوم آن است که با توجه به ادعای فروید مبنی بر فیزیکال بودن ضمیر انسان، چگونه امکان دارد علوم تجربی، با تمام پیشرفت‌هایی که در عرصه‌های فیزیکی به دست آورده‌است و بعد از فروید هم، به فاصله زمانی یک سده، بر این پیشرفت‌ها به طور چشم‌گیری افزوده شده است، تا به حال نتوانسته مسأله فیزیکال بودن روان انسان را به اثبات رساند؟!

نکته سوم اشتباه روش‌شناسانه او در ورودش به عرصه نظریه‌پردازی‌های فلسفی درباره روان انسان است. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲) آیسنک

روان‌شناس مشهور معاصر غربی، بر این باور است که در زمان فروید هنوز اطلاعات تجربی در زمینه فیزیولوژی مغز و اعصاب اندک بود و به شکل امروزی رشد نیافته بود، از این رو فروید، برای تبیین نظریه‌اش از تحلیل فلسفی استفاده کرد. او علی‌القاعده بایستی به سبک روش‌های تجربی، منتظر می‌بود تا علم در زمینه مغز و اعصاب، به پیشرفت‌های چشم‌گیری برسد که این کار را نکرد (آیسنک، ۱۳۷۹، ص ۴-۵).

بدین ترتیب است که می‌بینیم فروید، توانایی‌هایی را به ناخودآگاه روان انسان نسبت داده است که تحقیقات بعد از او هرگز نتوانستند به طور مشخص این توانایی‌ها را بیابند؛ چنان‌که پیروان خود فروید هم دست‌کم در تعیین قلمرو این توانایی انسان، با یک‌دیگر بحث و جدل دارند. (همان، ص ۱۲-۱۴)

نکته چهارم هم آن است که فراگیر شدن نظریه روان‌کاوی فروید قبل از آن‌که مرهون تلاش علمی او باشد، بیشتر، به دلیل موفقیت‌هایی بود که در عرصه درمان بیماران، به دست آمد؛ به طوری که آن را به نظریه‌ای بی‌رقیب در عرصه روان‌شناختی درآورد و کسی جرأت مخالفت با آن را نداشت! با این حال، نظریه روان‌کاوی فروید به‌سان همه نظریات در روان‌شناسی، نیازمند آزمون و خطاست؛ زیرا در همه ابعاد این نظریه مانند انگیزش، شخصیت، رشد و حافظه، امکان ورود روان‌شناسی تجربی (آکادمیک) وجود دارد؛ مثلاً از دیدگاه وی، تنها عامل بیماری‌های روانی، برآورده نشدن امیال جنسی انسان است؛ درحالی‌که امروزه این بیماری‌ها، به عوامل دیگری هم چون ژنتیک پیوند می‌خورد. (همان، ص ۱۳-۱۵)

۲-۳. مبتنی بر جسم بودن انسان

تبیین فروید از ماهیت روان انسان فیزیکی‌گرا بوده و با اندیشه‌های الهیاتی در تعارض است. از این جهت نکات زیر درخور توجه است:

ماهیت نظریه روان‌کاوی فروید و نظریات بسترساز آن اومانستی (انسان‌گرایانه) است. می‌دانیم که مکتب فکری اومانیسیم همواره در نقطه مقابل مکتب دینی بوده است؛ به طوری که اومانست‌ها، در طول حیات ششصد ساله خود، در تقابل با اندیشه دینی، افکارشان را در

قلب مکتب‌های گوناگونی هم‌چون ادبی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، آگزیستانسیال، طبیعت‌گرا، و ... نشر داده‌اند که همه این مکاتب، بینشی تقلیل‌گرا درباره انسان دارند.

پیکو دلا میراندولا، اومانیزم مسیحی، مکتب اومانیزم را در قرن پانزدهم میلادی پایه‌گذاری کرد. وی، برای انسان قدرتی والا تصویر کرد و او را از جرگه مخلوق بودن خارج نمود. کتاب نتیجه‌گیری فلسفی، کابالیست و الهیات، نوشته او، حاوی عقاید حلول‌گری اوست که پاپ آن را کتابی منحرف و بدعت‌گذارانه معرفی کرد.

این مکتب فکری، از ابتدا بر ویژگی‌هایی هم‌چون: اعتماد به نفس، تکیه بر توانایی‌های جسمانی و عقلانی نامحدود انسان به هدف تأمین سعادت دنیوی، در قالب لذت بردن بیش‌تر از زندگی، هم‌چنین احساس نیاز روزافزون به آزادی و تلاش برای تحقق شخصیت فردی و اجتماعی تأکید داشته و توانسته تا به امروز در قالب نظریه‌ها و حتی خرده‌مکتب‌ها، به حیات خود ادامه دهد. (شهبازی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷؛ یحیی، ۱۳۸۹، ص ۷۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸؛ ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۴؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۲، ص ۳۱۰)

اما در نقد دیدگاه تقلیل‌گرایانه فروید و تمام اومانیزم‌ها نسبت به انسان، توجه به این نکته حائز اهمیت است که از منظر قرآن انسان دارای فطرت مخصوصی است که مخلوقات دیگر از آن برخوردار نیستند. خداوند از زبان حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «پروردگار ما کسی است که به هر چیز آفرینش ویژه‌اش را داد؛ سپس هدایت فرمود» (طه: ۵۰). بی‌شک یکی از ابعاد هدایت، بلکه مهم‌ترین آن، هدایت معنوی است که طبق آیه پیش‌گفته، همه مخلوقات به اندازه ظرفیت وجودی‌شان از آن برخوردارند و انسان از این نظر در جایگاهی ویژه قرار دارد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷)

هم‌چنین مفسران کلمه فطرت را که در آیه ۳۰ سوره روم به کار رفته، به مطلق امور پیشینی، اعم از ادراکات و گرایش‌های فطری و هم‌چنین ویژگی‌های بالفعل و یا بالقوه‌ای که نوع خلقت انسان آن را اقتضاء کرده تفسیر کرده‌اند. (روم: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶،

ص ۱۷۸؛ همو، بی تا، ج ۵، ص ۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۴۵)

بنابراین از دیدگاه قرآن، انسان از منظر استعدادهای خود، نسبت به مخلوقاتی مانند حیوان برتری دارد و این برتری از منشأ فطری برخوردار است. بدین ترتیب ساخت‌های روانی فروید که صرفاً بر بعد غریزی مادی تأکید می‌کند، از دیدگاه قرآن مخدوش است. از همین رو، بسیاری از اندیشه‌وران معاصر نظیر آیت‌الله جوادی آملی، بر نظریه روان‌کاوی فروید از جهت اصالت دادن به غرایز مادی نقد وارد کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰؛ صفایی حایری، بی تا، ص ۱۱ و ۳۵)

آیت‌الله جوادی آملی با اشاره به نظریه روان‌کاوی فروید چنین یادآور می‌شود:

در اصل وجود غرایز گوناگون و کشش‌ها و گرایش‌های متنوع در وجود انسان، و نیز موانع گوناگونی که گاه محدودکننده است و گاهی سرکوب‌گر، جای تردید و انکار نیست؛ اما این امور، تنها بخشی از حقیقت انسان را شکل می‌دهند. بخش دیگری از حقیقت والای انسان، عقل و فطرت الهی است که اگر نقش خویش را به دست آورد و آن را ایفا کند، همه غریزه‌ها و نیازهای مادی را به خوبی تعدیل می‌کند؛ بی آن‌که بخشی از آن‌ها تعطیل شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰)

بنابراین انسان باشعور که بالوجدان استعدادهای متفاوتی در خود می‌یابد، نمی‌تواند صرفاً به بعد حیوانی خود توجه کند و از دیگر استعدادهای خویش غفلت نماید؛ بلکه به همان اندازه که دارای ابعاد گوناگونی است، به همان اندازه هم استعداد دارد. از ترکیب استعدادهای مختلف انسان، بی‌نهایت استعداد جلوه می‌کند که به طور طبیعی این استعدادهای، مستلزم جنبش و حرکت در مسیر ابدی خواهند بود. (صفایی حایری، بی تا، ص ۱۱ و ۳۵)

اما از منظر معارف نهج‌البلاغه نیز، هر یک از موجودات دارای غرایز و فطریاتی مخصوص به خود هستند که آن‌ها را متمایز از یک‌دیگر می‌کند. در این میان انسان، تنهاترین موجودی است که در مرحله خلقت نخستین، تکریم گردید. از منظر معارف نهج‌البلاغه، برخی از ساخت‌های فطری انسان از همان ابتدای خلقتش، متمایز از ساخت‌های

دیگر مخلوقات الهی بوده و از خصیلت‌های حیوانی میراست. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱ و ۱۹۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۹-۱۱۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۱-۴۹، ج ۵، ص ۴۰۱، ج ۶، ص ۳۹۹، ج ۷، ص ۱۰۳-۱۰۴، ج ۱۲، ص ۳۳۵ و ج ۱۳، ص ۱۷۵ و ۱۹۵؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷۶؛ طالقانی، ۱۳۷۴، ص ۹۹؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۲؛ نواب لاهیجانی، بی‌تا، ص ۱۴؛ قزوینی حائری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۸؛ شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶ و ۱۵۹؛ نقوی قائنی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۲؛ تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۹)

نکته دیگری که آیات قرآن و به‌ویژه آموزه‌های نهج‌البلاغه بر آن تاکید دارند، آن است که انسان، برخلاف باور فروید و منکران ساحت روحانی، انسان دارای دو بعد آفرینشی جسم و روح است. قرآن بیان مراحل آفرینش انسان را از بدن او آغاز کرده و با روح خاتمه داده است. (مومنون / ۱۲-۱۴) از این رو شناخت دقیق انسان، وابسته به شناخت هر دو ساحت اوست. انسان از عناصر جسمانی هم‌چون خاک و آب شکل می‌گیرد و آنگاه روح در او دمیده می‌شود. (خسرو پناه، ۱۳۹۲، ص ۵۴)

دو گانه بودن ابعاد انسان، در نهج‌البلاغه هم مورد تاکید واقع شده است. حضرت علی علیه‌السلام، در خطبه یک نهج‌البلاغه، بعد از آنکه از خلقت آسمانها سخن گفته، به تفصیل به تبیین این ویژگی ترکیبی در انسان می‌پردازد و در عبارتی صریح از وجود ساحتی به نام روح در کنار ساحت جسمانی انسان خبر می‌دهد و می‌فرماید:

«خداوند، خاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، ... آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد و در زمانی معین، اندام انسانی کامل گردید. آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد». (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ص ۴۳-۴۴؛ مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۹۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۳)

در خطبه پیش‌گفته عطف خلقت روحانی انسان به خلقت جسمانی او، از استقلال جنبه روح از جسم حکایت می‌کند؛ چرا که این عطف با حرف «ثم» صورت گرفته و این حرف بیان‌گر مفهوم تراخی است. البته این دو بعد با یک‌دیگر هم‌کاری لازم را دارند و

آثار جدید و فوق‌العاده‌ای را بروز می‌دهند که غالباً از نوع غیرفیزیکی است. امام علی(ع) در خطبه یک نهج‌البلاغه در این باره می‌فرماید:

... خداوند از روحی که آفرید، در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد؛ دارای نیروی اندیشه که وی را به تلاش اندازد و برخوردار از افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان اعضا و جوارحی بخشید که در خدمت او باشند، و ابزاری عطا فرمود که آن‌ها را در زندگی به کار گیرد؛ قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد و حواس چشایی، بویایی، وسیله تشخیص رنگ‌ها و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد؛ انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون، چیزهای همانند و سازگار، نیروهای متضاد و مزاج‌های گوناگون: گرمی، سردی، تری و خشکی قرار داد. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

باید توجه داشت که از منظر امام علی(ع)، همه این استعدادها در اصل، به منبعی غیرفیزیکی که نام روح مستند هستند؛ چنان‌که نکته اخیر، با توجه به فای تفریح در عبارت «...ثم نفخ فیہ من روحه فمثلت انسانا...» که ترجمه عبارت کامل آن گذشت، به طور واضح قابل برداشت است. (همان)

۴. ارکان نظریه روان‌کاوی

چنان‌که بیان شد، به اعتقاد فروید، امراض عصبی و عقده‌های روانی به ناخودآگاه یا شعور مخفی در روان انسان بازگشت می‌کنند. اما وی برای تبیین درستی این عقیده، حالات روانی انسان را با توجه به میزان آگاهی و ناآگاهی فرد، به سه دسته خودآگاهی، نیمه‌خودآگاهی و ناخودآگاهی تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد که ناخودآگاه روان نسبت به خودآگاهی و نیمه‌خودآگاهی عرصه وسیع‌تری را شامل می‌گردد. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶-۱۱۰؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷)

تا این‌جا یک رکن مهم نظریه روان‌کاوی تأمین می‌شد که شامل وجود سه حالت خودآگاهی، نیمه‌خودآگاهی و ناخودآگاهی در روان انسان است؛ اما هنوز یک سؤال

اساسی‌تر برای او وجود داشت و آن این که اساساً منشأ این سه حالت روانی از کجاست؟ بدین منظور فروید، به تقسیم‌بندی روان انسان و نظام‌بندی آن نه از جهت حالات، بلکه از جهت ساختاری پرداخت. وی نظام بنیادین روان را متشکل از سه ساخت نهاد، خود و فراخود می‌دانست.

«نهاد» از دیدگاه فروید، نسبت به دو ساخت دیگر بنیادی‌تر است. «خود» به عنوان دومین ساخت ذهن، از «نهاد» شکل می‌گیرد و «فراخود» با واسطه از خود ناشی می‌شود. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲-۱۱۳)

بدین ترتیب ارکان نظریه روان‌کاوی وی، بر دو محور وجود نظام سه‌ساختی روانی و حالات سه‌گانه روانی استوار است. اگرچه فروید به طور کامل، ارتباط روشنی بین این دو رکن، در ظاهر برقرار نکرده، با توجه به سایر مطالب او، می‌توان پی برد که بین این دو رکن ارتباط وجود دارد. اما کدام رکن در نظریه فروید دارای ارزش بالاتری است؟ آیت‌الله مکارم شیرازی درباره جایگاه رکن اول در نظریه روان‌کاوی فروید، اظهار می‌دارد: «امروزه کم‌تر کسی را می‌توان یافت که فرضیه جنسی فروید و دخالت آن در تمام مسائل روانی اجتماعی انسان را بپذیرد. امری که حتی شاگردان فروید تسلیم آن نشده‌اند. اساساً فراگیر شدن نظریه روان‌کاوی فروید تا حدود زیادی مدیون ضمیر ناخودآگاه اوست تا غرایز جنسی». (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۴-۲۳۹)

البته باید توجه داشت که ساخت‌های روانی به دلیل بنیادی بودن لازم است که قبل از حالات روانی مورد بررسی قرار گیرد. در ادامه به ارزیابی این دو رکن و ارتباط آن دو با یک‌دیگر پرداخته می‌شود.

۴-۱. ساخت‌های روانی

از منظر فروید، نظام روانی از سه ساخت بنیادین برخوردار است که هر سه از سنخ ذهنی هستند. نهاد از دیدگاه او، از بدو تولد در انسان حضور دارد و منبع تمام غرایز و انرژی‌های روانی به شمار می‌آید. این ساخت مظهر اصل لذت است و در شکل بسیار ابتدایی خود، ساختاری خودخواه، لذت‌جو، بدوی، غیراخلاقی، سمج و عجول دارد.

(فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۳۴؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۶۱)

«خود»، دومین ساخت بنیادین روان است که به تدریج از نهاد سرچشمه می‌گیرد و رشد می‌کند. به عقیده فروید خود، به وجود آمده تا سائق‌های غریزی برآمده از نهاد بتوانند به شکل قابل قبول‌تری در دنیای واقعی بیان گردند و راه خود را برای ارضای بدون تنش در دنیای خارج پیدا کنند. خود، برخلاف نهاد لذت‌جو، براساس اصل واقعیت عمل می‌کند و بر آن است تا تمایلات نهاد را به شیوه‌ای واقعی تر و از نظر اجتماعی قابل پذیرش، برآورده سازد؛ بدین ترتیب خود از یک سو، به ارضای خواسته‌ها و تمایلات نهاد همت می‌گمارد و از سوی دیگر، این ارضا را در چارچوب مقررات و ضوابط قابل قبول اجتماعی تحقق می‌بخشد. (همان)

«فراخود»، آخرین مؤلفه بنیادین روان از دیدگاه فروید است. وی باور داشت که نهاد و خود، تصویر کاملی از نظام روانی انسان را نشان نمی‌دهند. فراخود از دیدگاه وی، ساختی قدرتمند و عمدتاً ناخودآگاه و مشتمل بر اعتقادات، استانداردهای اخلاقی و دستورهایی است که در کودکی آن‌ها را فرامی‌گیریم. از آن جا که هنجارهای والدین غالباً توأم با پرخاش‌گری است، این پرخاش‌گری، با تقلید فرزندان، در روان آن‌ها جای می‌گیرد و به عنصری سرکوب‌گر تبدیل می‌شود که فراخود نام دارد. فراخود موظف است تا تمام تمایلات ناپذیرفته نهاد را سرکوب نماید و تلاش می‌کند که باعث شود «خود»، براساس استانداردهای آرمانی عمل کند نه قواعد و اصول واقع‌گرایانه؛ از این رو، «خود» را از این که در خدمت نهاد باشد، منع می‌نماید. (همان)

ساخت‌های روانی فروید، با عنوان قوای نفس در فلسفه نیز آمده است. این ساخت‌ها، از منظر شکلی، مشابه همان ساخت‌هایی هستند که افلاطون مطرح کرده است. هر یک از ساخت‌های روانی، با قوایی از قوای نفس در اندیشه افلاطون متناظر است؛ نهاد به عنوان شهوت، خود به عنوان ناطقه، و فراخود در جایگاه غضب انسان قرار دارد؛ بنابراین فروید در این جا یک نوع الگوبرداری از طرح افلاطون کرده است. (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶-

اما نوع ساخت‌های روانی در نظریه افلاطون، با نوع آن‌ها در نظریه فروید تفاوت دارد. یکی از این تفاوت‌ها، آن است که این ساخت‌ها در نظریه افلاطون، به حقیقت روح و یا نفس متکی هستند نه فیزیولوژی بدنی.

دومین تفاوت، آن است که در نظریه افلاطون، هر یک از ساخت‌های سه‌گانه، به نوعی اصالت فطری دارند، برخلاف نظریه فروید که تنها به یک ساخت یعنی نهاد، اصالت داده است.

سومین تفاوت هم آن است که فروید نظامی از ذهن انسان تصویر کرده که مرکب از سه ساخت است. ولی ذهن بر اساس نظریه افلاطون، تنها بر ساخت منطبق است و سایر ساخت‌های روانی، ارتباط مستقیمی با ذهن انسان ندارند؛ بنابراین ذهنی دانستن غرایز شهوی، امری است که نظریه افلاطون آن را تأیید نمی‌کند. ساخت ناطقه براساس دیدگاه افلاطون، آن ساختی است که مستعد برای ادراک‌های انسان در باب نظر است و دانشمندان علم اخلاق، سمت فرماندهی در باب عمل را بر آن افزوده‌اند. (باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶-۱۱۸؛ فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۳۴؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۶۱؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳)

بنابراین، برخلاف ادعای فروید، «خود» یا «ناطقه»، به عنوان ساخت ذهنی، دارای انرژی جنسی نیست و انرژی جنسی نیز برخاسته از حیات یا بیولوژی بدنی نیست. (فروید، ۱۳۸۲ الف، ص ۱-۳۳؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۰۶-۱۱۲؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۸؛ کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷؛ مورفی، ۱۳۹۱، ص ۸۰ و ۱۰۵) فروید در ادعای اخیر خود، به اشتباه، بین چهار نوع انرژی ذهنی، جنسی، بیولوژیکی (حیاتی) و فیزیولوژیکی (بدنی)، خلط کرده است. اگر او می‌گفت که انرژی ذهنی همان انرژی جنسی است، بهتر بود تا این که بگوید انرژی حیاتی و یا بیولوژیکی است.

جالب‌تر آن است که انرژی حیاتی هم از نظر او مرتبط با فیزیک بدنی است. البته اکثر دانشمندان علوم تجربی هم در زمان قبل از فروید و هم معاصرانش و هم دانشمندان تجربه‌گرای فعلی به اشتباه انرژی‌های ذهنی را به فیزیک بدن انسان مرتبط می‌دانند و علم فیزیولوژی که فروید از طرفداران آن است، دقیقاً بر همین مسأله مبتنی گردیده است.

اکنون باید دید که ساخت‌های روانی در معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه به چه صورتی مطرح شده است. آیا تفاوت‌هایی بین ساخت‌های روانی مطرح در این معارف، نسبت به نظریه روان‌کاوی فروید و یا حتی نظریه نفس‌شناسی افلاطون، وجود دارد؟ از منظر معارف و حیانی ساخت‌های روانی، ابعاد وسیع‌تری را دربر می‌گیرند. این ساخت‌ها حتی از ساخت‌های روانی در نظریه افلاطون وسیع‌ترند. از این منظر، در کنار ساخت شهوت و ناطقه، ساخت دیگری به نام ایمان وجود دارد؛ ضمن آن که حیات هم به عنوان یک ساخت جداگانه ذکر شده است. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱، ۸۷، ۱۱۳ و حکمت ۱۴۷ و ۱۴۸؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۳۸ و ۳۸۹؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴-۵، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۶۳ و ۱۱۷؛ دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۰۹-۲۱۰)

از این منظر، روح ابعاد مختلفی دارد. برخی از این ابعاد در رتبه پایین‌تری نسبت به بعد ذهنی قرار دارند و برخی بالاتر از آن هستند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۲، ص ۲۸۱، ج ۷؛ ص ۳۴ و ۳۴۷) حضرت علی(ع) انسان را دارای چهار بعد حیات، شهوت، قوت (ناطقه) و ایمان می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲). در برخی دیگر از معارف و حیانی، از روحی به نام روح عقل سخن به میان آمده است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶)

با توجه به معنای عقل که به معنای امساک نفس از هواها و دنیا و روی آوردن به ساحت الهی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۵-۴۲۷)، روح عقل، منطبق بر روح ایمان خواهد بود. در نهج‌البلاغه هم از روحی به نام یقین یاد شده است که با توجه به نزدیکی معنای یقین به معنای ایمان (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ج ۱۴، ص ۲۶۳)، آن را بر روح ایمان می‌توان منطبق ساخت. در حکمت ۳۱ نهج‌البلاغه، یقین از ابعاد ایمان به شمار رفته است. بنابراین، روح یقین و عقل، همان روح ایمان هستند. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، حکمت ۳۱ و ۱۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۲۸۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۳۱۶)

حضرت علی(ع) در توضیح ابعاد مختلف روح انسان می‌فرماید:

انسان گاهی روح ایمان خود را در اثر گناه از دست می‌دهد و سه بعد حیات، شهوت و قوت، در او می‌ماند که سودی به حالش ندارند». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲)

این سخن حضرت، نشان می‌دهد که انسان در سه بعد اول، با حیوانات مشترک است و اگر انسان در اثر سوء اختیار ایمان را از دست بدهد، صرفاً وجود سه بعد دیگر روح در انسان سودی به انسانیت او نمی‌رساند (همان). بنابراین طبق فرمایش آن حضرت، حالت انسان در این هنگام به حالتی می‌ماند که آیه شریفه فرمود: «آیا می‌پنداری که بیش‌تر آنان که پیرو هوای نفس‌اند، گوش شنوا دارند و یا تعقل می‌کنند؟ آنان جز مانند دام‌ها نیستند که از سخن جز آوایی نمی‌شنوند و از اندیشه بهره‌ای ندارند؛ بلکه چون از درک و فهم خود بهره نبرده‌اند، از دام‌ها نیز گمراه‌ترند». (فرقان/۴۴)

علامه طباطبایی در اهمیت بعد ایمان و لزوم تربیت انسان در همه ابعاد نفس، می‌گوید: «افراط و تفریط موجب هلاکت انسان می‌شود. اگر امروزه در جوامع غربی، انحراف‌های اجتماعی بزرگی وجود دارد، این انحراف‌ها برخاسته از خوی حیوانی انسان هستند؛ علت این امر آن است که روح شهوت در دل برخی از انسان‌های آن جوامع جایی برای هیچ فکر دیگری نگذاشته و لحظه‌ای آنان را فارغ نمی‌گذارد تا به مسائل غیرشهوایی (ایمانی) بیندیشند». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۹)

بدین ترتیب، معارف و حیانی بر تقدم ساحت ایمان نسبت به سایر ساحت‌های انسان از جمله شهوت تأکید دارند و تقدم ساخت نهاد بر سایر ساخت‌های او را که در نظریه روان‌کاوی فروید مطرح شده است، رد می‌کنند. همچنین بر اساس معارف و حیانی، ساخت ناطقه که در روایات به روح قوت نامبردار شده است، به غیر از ساخت شهوت و عقل است و این ساخت، بسته به فعالیت هر یک از ساخت شهوت و عقل، نسبت به هر دو انگیزه‌دهی می‌کند. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «فَيَشْجُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ؛ روح قوت، روحی است که به شهوت جسارت و شجاعت می‌دهد» و همچنین می‌فرماید: «يَنْتَقِصُ مِنْهُ رُوحُ الْقُوَّةِ فَلَا يَسْتَطِيعُ جِهَادَ عَدُوِّهِ؛ کسی که از جهت روح قوت، نقصان یابد، توانایی (اراده) جهاد با دشمنان را از دست می‌دهد». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲)

باتوجه به کارکردی که این روایت برای روح قوت در نظر گرفته است، این روح همان ساخت ذهنی خواهد بود که در نظریه روان کاوی فروید، منطبق بر خود و در نظریه افلاطون، منطبق بر ناطقه است. روایت پیش گفته، از ساخت ذهنی به ساخت قوت تعبیر آورده است. این تعبیر، با توجه به ارتباطی که ساخت ذهنی با افعال حرکتی (مثل جهاد کردن) دارد، قابل فهم است. تمام افعال حرکتی انسان منبعث از فرمان‌هایی است که ذهن به آن‌ها می‌دهد و در صورت نبود این فرمان‌ها انسان، زنده‌ای غیرمتحرک خواهد بود.

بنابراین از دیدگاه معارف و حیانی، هر یک از ساخت‌های روانی ماهیتی ویژه دارند؛ مثلاً ساخت ذهنی، متمایز از ساخت شهوی است و انرژی‌های موجود در این ساخت، براساس روایت پیش گفته، خصوصیتی به غیر از خصوصیت شهوی جنسی دارند و کارکرد آن هم کاملاً ارادی و تحت اختیار انسان است. (همان) این امر طبیعی است؛ زیرا ساخت ذهنی به عنوان ساخت تشجیع‌گر در انسان، نمی‌تواند در عین حال که مهم‌ترین ویژگی آن تحریک شهوت از یک سو و تهییج عقل از سوی دیگر است، از ساخت دیگری مانند نهاد که منع انرژی‌های شهوی جنسی است، فرمان‌بری کند.

۴-۲. حالات روانی

به باور فروید، حالات روان انسان شامل بخش‌های خودآگاه، نیمه‌خودآگاه و ناخودآگاه است.^۱ وی روان را به کوه یخی تشبیه کرده که بخش خودآگاه مانند قسمت مشهود قطعه یخ شناور، کوچک و بی‌اهمیت است و تنها نماینده جنبه ظاهری شخصیت به شمار می‌آید. این سطح شامل نیروهای عقلی نظیر حافظه، دقت و توجه، تصور از بدن و آگاهی از حالت‌های عاطفی است. کوه یخ شناور، لایه زیرین دارد که بسیار بزرگ‌تر از یخ شناور است، با این تفاوت که بخش پنهان آن دیدنی نیست، اما اهمیت آن به مراتب بیش از بخش آشکارش است. (فروید، ۱۳۸۲ ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹؛

^۱ - کشف ضمیر ناخودآگاه برای اولین بار، قبل از فروید، توسط گرادک (roddeck)، روان‌کاو آلمانی صورت گرفت. وی این مسأله را مطرح کرد که انسان به وسیله نیروهای مجهول و غیرقابل شناخت، هدایت می‌شود. (شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۴)

همو، ۱۳۸۲، ص ۴۶۸؛ کریمی، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷) تصویر شماره یک، بیان‌گر این برداشت فروید از روان است.



تصویر ۱

خودآگاه، شامل تمام احساس‌ها و تجربه‌هایی است که در هر لحظه معین از آن‌ها آگاهییم. البته فروید، خودآگاهی را جنبه محدودی از روان می‌دانست. به نظر وی، قسمت اعظم رفتار ما را نیروهایی هدایت می‌کنند که اصلاً از آن‌ها آگاهی نیستیم. این نیروهای ناخودآگاه عبارتند از: غرایز، آرزوها، خواسته‌ها و غیره. ناخودآگاهی، از احساسات، تمایلات و حالاتی به وجود آمده است که در کنترل اراده نیست و به قوانین منطقی، زمان و مکان محدود نمی‌شود. (فروید، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲) اما حالت نیمه‌خودآگاه بین این دو حالت روانی، قرار دارد. نیمه‌خودآگاه، مخزن خاطرات، ادراک‌ها و افکاری است که ما در این لحظه به صورت خودآگاه از آن‌ها آگاهی نیستیم؛ ولی می‌توانیم آن‌ها را به راحتی به خودآگاهی فراخوانیم. برای مثال، اگر روان شما از این صفحه منحرف شود و درباره یک دوست یا آنچه دیشب انجام داده‌اید شروع به فکر کردن کنید، مشغول فراخوانی موادی از نیمه‌خودآگاه به خودآگاه خود هستید. (فروید، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹-۶۰؛ شفیع آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۶؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۳)

به باور فروید، خود و فراخود به عنوان دو ساخت از ساخت‌های روان انسان، گاهی در حالت خودآگاهی، گاهی در حالت نیمه‌خودآگاه و گاهی در حالت ناخودآگاه است؛ البته فراخود غالباً در حالت ناخودآگاهی است. اما نهاد به عنوان ساخت دیگر روانی، همیشه در حالت ناخودآگاه به سر می‌برد. به تعبیر دیگر، فروید معتقد بود که از میان فعالیت‌های سه ساخت روان، فعالیت نهاد مرموز بوده و متکی به شناخت و آگاهی نیست و ما این فعالیت‌ها را از روی غریزه و یا عادت انجام می‌دهیم. فعالیت فراخود هم به طور غالب ناخودآگاه بوده و از تربیت والدین نشأت می‌گیرد. اما فعالیت خود همواره خودآگاهانه است. (فروید، ۱۳۸۲ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ شفیق آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۴-۳۶؛ کریمی، ۱۳۷۵، ص ۶۶؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۶۲-۶۳)

از دیدگاه فروید، انرژی‌های جنسی، بایستی به هر نحوی که شده تخلیه شوند؛ زیرا تخلیه نشدن این انرژی‌ها، موجب تراکم ناخودآگاهی در روان انسان و به اصطلاح فروید شکل‌گیری ضمیر ناخودآگاه شده و اختلالات روانی را پدید می‌آورد. از دیدگاه او، راه‌هایی از این اختلالات آن است که آزادی‌های جنسی بیشتر گردد و یا این که انرژی‌های روانی، از طریق خودآگاهی ساخت «خود»، به سمت اموری مانند دین، اخلاق و سایر تمدن‌های بشری، سوق داده شوند. بدین ترتیب از دیدگاه فروید، دین و اخلاق و سایر تمدن‌های بشری، برخاسته از ضمیر ناخودآگاه انسان است. (فروید، ۱۳۸۲الف، ص ۳۴-۷۴؛ همو، ۱۳۸۲ب، ص ۱۳۳-۱۵۲؛ شاریه، ۱۳۷۰، ص ۴۰-۴۲؛ نای، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳؛ باقری، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲؛ ستاد انقلاب فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۹۱؛ مطهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۸)

با نگاهی کلی، به ارزیابی‌هایی که از نظریه روان‌کاوی شده است، پی می‌بریم که دانشمندان مسیحی و بعضاً مسلمان، بیش‌ترین جنبه اشکال را متوجه رکن اول این نظریه، یعنی نوع تقسیم ساخت‌های روانی کرده و عملاً وجود ضمیر ناخودآگاه در نهاد انسان را به عنوان یک نظریه انسان‌شناختی پذیرفته‌اند. شهید مطهری پس از نقل نظریه یونگ و تأیید آن اظهار می‌دارد:

امروز در اصل این مطلب که انسان دارای دو روان است: روان خودآگاه و روان ناخودآگاه، و این که روان ناخودآگاه حاکم و مسخر روان خودآگاه بوده و نیز حوزه آن بسیار وسیع‌تر است، شک و تردیدی نیست. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۳۷)

تنها مسأله‌ای که در نقد ضمیر ناخودآگاه فروید مطرح است، آن است که ناخودآگاهی صرفاً حالتی منحصر در غرایز شهوی نهاد نیست؛ بلکه این مسأله در امور غیر آن هم وجود دارد؛ برای مثال خداشناسی که امری فطری در انسان است، در زمره همین نوع حالات است. یونگ شاگرد فروید، معتقد بود اگرچه انسان یک روان ناخودآگاه دارد، قسمت‌هایی از روان ناخودآگاه او فطری است و پایه انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد؛ یعنی احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرستش، احساس زیبایی‌دوستی و به طور کلی همه احساس‌های انسانی‌اش، ارکانی در فطرت و سرشت او هستند. (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴)

به اعتقاد «ویلیام جیمز»، روان‌شناس و فیلسوف معروف امریکایی، چنان‌که سرچشمه بسیاری از امیال درونی ما امور مادی طبیعی است، بسیاری از آن‌ها هم از دنیایی ماورای این دنیا سرچشمه می‌گیرند. از نگاه این روان‌شناس، دلیل این که اصولاً بسیاری از کارهای بشر با حساب‌های مادی جور در نمی‌آید، از همین واقعیت سرچشمه می‌گیرد. آلکسیس کارل، جراح و فیزیولوژیست معروف فرانسوی نیز عقیده داشت، شعله فروزانی در وجدان انسان است که گاه و بیگاه او را متوجه خطاها، گمراهی‌ها و کج فکری‌هایش می‌سازد. این شعله فروزان، انسان را از راه کجی که می‌رود باز می‌دارد. (همان)

بدین ترتیب منتقدان فروید معتقدند که روان ناخودآگاه ما از دو قسمت تشکیل می‌شود: قسمت عناصر اساسی فطری خدادادی متعالی انسانی و قسمت غرایز شهوی. بدین ترتیب دین زائیده ناخودآگاهی غرایز نیست، بلکه خود شعبه‌ای جداگانه از حالات روانی ناخودآگاه است و منشأ آن حقیقتی به نام فطرت است.

اما از منظر تاثیر ضمیر ناخودآگاه بر بیماری‌های روانی هم شهید مطهری معتقد است چنان‌که محدودیت و ممنوعیت ارضای شهوت، موجب سرکوبی غریزه و انباشت آن در ضمیر ناخودآگاه و سپس تولید عقده روانی می‌شود، توجه افراطی به آن و در معرض

تحریکات و تهییجات در آوردن آن، نیز ضمیر ناخود آگاه انسان را دچار آشفتگی کرده و او را دیوانه می‌کند؛ زیرا این امکان وجود ندارد که هر خواسته‌ای برای هر فردی برآورده شود هم‌چنانکه امکان ندارد همه خواسته‌های بی‌پایان یک فرد برآورده شود. بنابراین، برای آرامش غریزه دو چیز لازم است: یکی ارضاء غریزه در حد نیاز طبیعی، و دیگر جلوگیری از تهییج و تحریک آن. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۶۰)

اما با توجه به معارف و حیانی به‌ویژه نهج‌البلاغه می‌توان نقدی اساسی‌تر به رکن دوم نظریه فروید وارد کرد. از این منظر، برخلاف گفته فروید، دین منبعث از ضمیر ناخود آگاه نیست و استدلال وی بر تأثیرپذیری آن از ضمیر ناخود آگاه (فروید، ۱۳۸۲ ب، ص ۳۴-۷۴؛ شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۴۶۸؛ کریمی، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ شفیع‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۲؛ لاندین، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷)، امری موهوم است؛ زیرا دین امری فطری است و فطرت بر اساس آیات و روایات، امری است که به طور بنیادی، در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده‌است.

به دلیل بنیادی بودن دین در نهاد انسان، کسی تا به حال به طور جد، عقاید ضد دینی فروید درباره خداوند را نپذیرفته؛ زیرا قریب به نود سال از مرگ او می‌گذرد و بیش‌تر مردم جهان در عصر حاضر، به خدا معتقدند و دانشمندان از دین سخن می‌گویند. (روم/ ۳۰؛ طه/ ۵۰؛ قیامت/ ۱۳-۱۵؛ روم/ ۶-۷ و ۳۰؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱؛ ص ۲۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۲-۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۹۸-۵۹۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴؛ مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۳-۳۹۴، ج ۱۳، ص ۴۳۷، ج ۱۹، ص ۴۶۰؛ نارویی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳)

بر اساس معارف نهج‌البلاغه، فطرت حالتی شبیه به نیمه‌خود آگاه دارد نه ناخود آگاه؛ یعنی انسان مجموعه معرفت‌هایی نسبت به مسائل دینی دارد که در صورت لزوم بازخوانی می‌شوند و او را در مسیر انتخاب درست، راهنمایی می‌کنند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)؛ از این رو، به آن‌ها معرفت فطری می‌گویند. از این منظر شناخت تفصیلی خداوند و شکوفا ساختن عقل‌ها به کمک علوم الهی، از جمله نقش‌های مهم فطرت در انسان است که نهج-البلاغه آن را مطرح می‌کند. امام علی(ع) می‌فرماید:

خداوند پیامبران خود را مبعوث فرمود و هر چند گاه، متناسب با خواسته‌های انسان‌ها، رسولان خود را پی در پی اعزام کرد تا وفاداری به پیمان فطرت را از آنان بازجویند؛ نعمت‌های فراموش شده را به یاد آورند؛ با ابلاغ احکام الهی، حجت خدا را بر آن‌ها تمام نمایند؛ توانمندی‌های پنهان شده عقل‌ها را آشکار سازند و نشانه‌های قدرت خدا را معرفی کنند. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱)

بنابراین، فطرت در این جا به عنوان سرمایه درون‌مایه انسانی، با استدلال پیامبران شکوفا می‌شود. ابن‌میثم بحرانی در شرح این کلام امام علی (ع): «وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۰۹)، این نکته را گوشزد می‌کند که اگر خرده‌ها از آلودگی علائق بدنی و تیرگی‌های خواهش‌های نفسانی مصون و از تأثیرات تربیت‌های انحرافی در امان باشد، گواه و معترف به یگانگی پروردگار و تنزیه او از شرک خواهد بود. (ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴)

اما امور فطری به این علت به طور مستقیم خودآگاه نیستند که این امور، در اثر گناه و تعلق خاطر انسان به دنیا، به طور تدریجی، حالتی نیمه خودآگاه پیدا کرده‌اند، برخلاف غرائز که از اول حالت ناخودآگاهی داشته‌اند. بنابراین، نیمه خودآگاه بودن فطرت بدان معنا نیست که امور فطری، به طور ماهوی، غیر معرفتی هستند، بلکه عدم توجه عموم مردم به این امور و اشتغال آن‌ها به امور غریزی، موجب پیدایش این خصوصیت در فطرت شده است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۰۹؛ ابن‌میثم بحرانی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴)؛ از این رو، شهید مطهری معرفت ایمانی را بالاتر از معرفت علمی دانسته و بیان می‌کند:

«یکی از وجوه تفاوت‌های علم و ایمان در این است که علم وسیله جهان‌آگاهی و ایمان سرمایه خودآگاهی است. البته علم سعی دارد انسان را همان‌گونه که به جهان‌آگاهی می‌رساند به خودآگاهی نیز برساند». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۵)

بنابراین، امور دینی، ریشه در آگاهی‌های انسان دارند و بالعکس امور شهوانی ریشه در جهالت و ناخودآگاهی؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (روم/۶-۷).

در ذیل آیه یاد شده درباره این که چرا «يَعْلَمُونَ» بدل از «لَا يَعْلَمُونَ» واقع شده، در تفسیر کشف آمده است که: «اساساً فرقی نیست بین ندانستن یعنی جهل و بین دانستن که از امور مادی تجاوز نمی کند، یعنی کسی که عملش تنها در امور مادی است، در حقیقت با جاهل هیچ فرقی ندارد». (زمخشری، ۱۴۰۷؛ ج ۳، ص ۴۶۸)

اما بر اساس آیه پیش گفته، به رغم ناخودآگاهی غرائز و نیمه خودآگاهی فطریات، هر دو مسأله قابلیت خودآگاهی اکتسابی را دارند. آیه شریفه، ضمن مذمت انسان در کسب بی ضابطه علم و آگاهی های ظاهری، بر اصل علی السویه بودن انتخاب انسان در دو جهت امور دینی و شهوی، صحنه گذاشته و برای هر دو حیث، مفهوم «علم» را نسبت داده است. تعبیر «لا یعلمون» برای علوم ظاهری بیان گر این مفهوم مخالف است که علوم معنوی به طور آگاهانه قابل تحصیل هستند و تعبیر «یعلمون» هم برای علوم ظاهری به مفهوم موافق، حاکی از آگاهانه بودن ارضای غرایز از سوی انسان است.

اما نکته پایانی در نقد حالت ناخودآگاهی روانی، آن است که معارف دینی، به رغم پذیرش ناخودآگاهی غرائز انسان، بیان می کنند که ناخودآگاهی غرائز را می توان از راه هدایت گری انبیا در مسیر رعایت مصلحت معنوی انسان به خودآگاهی رساند و تعدیل کرد؛ به طوری که نفس شهوی انسان، متعبد و نسبت به سعادت ابدی راغب می گردد و از زیاده روی در خواسته هایش می کاهد؛ از همین رو، حضرت علی(ع) با اشاره به لزوم کنترل شهوات نفسانی می فرماید:

خدمت کردن به نفس، همانا نگاه داشتن آن از لذت ها و کسب های نامشروع، و ریاضت فرمودن آن به علم ها و حکمت هاست. (آقا جمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۶۵-۴۶۶)

نتیجه گیری

نظریه روان کاوی فروید، بر دو رکن اساسی تکیه دارد: یکی ساخت های سه گانه روانی نهاد، خود و فراخود که همگی از نوع ذهنی هستند. این ساخت ها از منظر ظاهری شبیه همان قوای سه گانه افلاطونی، یعنی شهوت، ناطقه و غضب هستند، با این تفاوت که به

باور فروید نهاد که منبع انرژی‌های غریزی جنسی است، از میان ساخت‌های سه‌گانه، برترین و بنیادی‌ترین ساخت‌هاست، ولی افلاطون ساخت ناطقه (همان «خود» در تعبیر فروید) را برترین ساخت می‌داند.

اما رکن بعدی، حالات روانی سه‌گانه خودآگاهی، ناخودآگاهی و نیمه‌خودآگاهی است. فروید از میان حالات سه‌گانه ای که برای روان در نظر گرفته است، ناخودآگاه را عامل اساسی در رفتارهای انسان تلقی می‌کند. با توجه به آیات قرآن و به ویژه آموزه‌های نهج‌البلاغه، نظریه وی در هر دو رکن پیش‌گفته دچار اشکال است. زیرا نه ذهن انسان دارای ساخت‌های سه‌گانه است و نه آن که ضمیر ناخودآگاه بیش‌ترین تأثیر را در رفتارهای انسان دارد.

در نقد رکن اول نظریه فروید باید گفت که اساساً همه ساخت‌های روانی مورد ادعای او ماهیت ذهنی ندارند. ذهن انسان، تنها یک ساخت به نام «خود» دارد که آن هم سمت فرماندهی را عهده‌دار است. بنابراین، سایر ساخت‌های مطرح شده در نظریه او، ساخت‌های غیر ذهنی به شمار می‌روند. همچنین ساخت‌های روانی در ساخت‌های سه‌گانه فروید منحصر نیستند.

ساخت‌های روانی چهار نوع هستند؛ حیات، شهوت، ناطقه و ایمان (عقل). از این منظر ساخت ایمان از میان ساخت‌های چهارگانه برترین ساخت به شمار می‌رود. اما در نقد رکن دوم نظریه فروید می‌توان گفت که از منظر معارف و حیانی به ویژه نهج‌البلاغه، از میان حالات سه‌گانه روانی، انسان بیش‌تر در حالت خودآگاهی و نیمه‌خودآگاهی قرار دارد نه ناخودآگاهی. به فرض پذیرش دیدگاه فروید درباره تأثیر بیشتر ناخودآگاهی در شخصیت انسان، ناخودآگاهی صرفاً مشتمل بر انرژی غریزی نیست، بلکه انرژی فطری هم بخشی از ضمیر ناخودآگاه است و دلیلی بر تأثیر پذیری دین به عنوان امری فطری از غرائز جنسی وجود ندارد.

بنابراین به‌رغم آن که ناخودآگاه بودن غرائز شهوی که فروید بدان معتقد است، از منظر آیات و روایات مورد تأیید است؛ ولی، ارتباطی بین ناخودآگاهی ناشی از این غرائز و

پیدایش دین وجود ندارد. بدین ترتیب نظریه روان کاوی که بر دو رکن پیش گفته متکی است، نظریه‌ای فاقد ارزش منطقی به شمار می‌آید.

منابع

- **قرآن کریم.**
- **نهج البلاغه**، (۱۴۱۴)، هجرت، قم.
- آرمسترانگ، کرن، (۱۳۸۲)، **خداشناسی از ابراهیم تا کنون**، ترجمه محسن سپهر، نشر مرکز، تهران.
- آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۶۶)، **شرح بر غرر الحکم و درر الکلم**، دانشگاه تهران، تهران.
- آیسنک، هانس جی، (۱۳۷۹)، **افول امپراطوری فرویدی**، ترجمه یوسف کریمی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران.
- ابراهیم زاده آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، «انسان در نگاه اسلام و اومانیسم»، **قبسات**، شماره ۴۴، تابستان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، **فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ**، نشر هرمس، تهران.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید، (۱۴۰۴)، **شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید**، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
- ابن میثم بحرانی، علی، (۱۴۰۴)، **شرح نهج البلاغه**، دفتر نشر کتاب، بی‌جا.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
- باقری، خسرو و لسلی استیونس، (۱۳۶۸)، **هفت نظریه در باب طبیعت انسان**، ترجمه بهرام محسن پور، رشد، تهران.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱)، **المحاسن**، دار الکتب الإسلامیه، قم.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد، (بی‌تا)، **غرر الحکم و درر الکلم**، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، بی‌نا، تهران.

- جعفری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، **ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۷۹)، **تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن**، مرکز نشر اسراء، قم.
- _____، (۱۳۸۲)، **حیات حقیقی انسان در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)**، مرکز نشر اسراء، قم.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، مؤسسه آل‌البیت، قم.
- خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، **انسان شناسی اسلامی**، دفتر نشر معارف، قم.
- دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲)، **إرشاد القلوب إلی الصواب**، الشریف الرضی، قم.
- رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴)، **تفسیر المنار**، بی‌نا، بیروت.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، **الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل**، دارالکتاب العربی، بیروت.
- ستاد انقلاب فرهنگی، (۱۳۶۵)، **اندیشه‌های بنیادین اسلام**، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- شاریه، ژان پل، (۱۳۷۰)، **فروید: ناخودآگاه و روان‌کاوی**، ترجمه علی محدث، نشر نکته، تهران.
- شعیری، محمد بن محمد، (بی‌تا)، **جامع الأخبار**، مطبعه حیدریه، نجف.
- شفیق آبادی، عبدالله و غلامرضا ناصری، (۱۳۸۵)، **نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی**، مرکز نشر دانشگاه، تهران.
- شوشتری، محمد تقی، (۱۳۷۶)، **بهج الصباغه فی شرح نهج‌البلاغه**، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- شولتز، دوان و سیدنی ال‌ن شولتز، (۱۳۸۲)، **تاریخ روان‌شناسی نوین**، ترجمه علی‌اکبر سیف و حسن پاشا شریفی، دوران، تهران.
- _____، (۱۳۸۴)، **نظریه‌های شخصیت**، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویرایش، تهران.
- شهبازی، عبدالله، (۱۳۷۷)، **زرسالاران یهودی و پارسی استعمار بریتانیا و ایران**، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، تهران.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، **علل الشرائع**، کتاب فروشی داوری، قم.

- صفایی حایری، علی، (بی تا)، **حرکت (تحلیل جریان فکری و تربیتی انسان)**، ليله القدر، قم.
- طالقانی، محمود و سید محمد مهدی جعفری، (۱۳۷۴)، **پرتوی از نهج البلاغه**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- طاهری، حبیب الله، (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید»، **اندیشه نوین دینی**، شماره ۲۵، تابستان.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، تحقیق مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- _____، (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، **مجمع البیان لعلوم القرآن**، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، مرتضوی، تهران.
- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷)، **تهذیب الأحکام**، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
- فروید، زیگموند، (۱۳۴۲)، **پیدایش روانکاوی؛ مجموعه سخنرانی ها**، ترجمه هاشم - رضی، مطبوعاتی فراهانی، تهران.
- _____، (۱۳۸۲ - الف)، «رئوس نظریه روانکاوی»، ترجمه: حسین پاینده، **ارغنون**، شماره ۲۲، پاییز.
- _____، (۱۳۸۲ ش - ب)، «ضمیر ناخود آگاه»، ترجمه: شهریار وقفی پور، **ارغنون**، شماره ۲۱، بهار.
- قزوینی حائری، سید محمد کاظم، (۱۳۷۱)، **شرح نهج البلاغه**، نجف، مطبعة النعمان.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴)، **تفسیر القمی**، دار الکتب، قم.
- کاردان، علی محمد، (۱۳۸۱)، **سیر آراء تربیتی در غرب**، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، تهران.
- کریمی، یوسف، (۱۳۷۵)، **روان شناسی شخصیت**، ویرایش، تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، **الکافی**، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
- لاندین، رابرت ویلیام، (۱۳۸۳)، **نظریه ها و نظام های روان شناسی**، ترجمه یحیی سید محمدی، ویرایش، تهران.

- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، **مجموعه آثار**، صدرا، تهران.
- مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵)، **اصول الفقه**، انتشارات اسماعیلیان، قم.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۳۵۸)، **فی ظلال نهج البلاغه**، دارالعلم للملایین، بیروت.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، **پیام امام امیر المومنین علیه السلام**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- _____، (۱۳۹۵)، **پیدایش مذاهب**، انتشارات امام علی بن ابی طالب، قم.
- مورفی، ناسی، (۱۳۹۱)، **چیستی سرشت انسان**، ترجمه علی شهبازی و محسن اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.
- نارویی، رحیم، (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین»، **روان شناسی و دین**، شماره ۱، بهار.
- نای، رابرت دی، (۱۳۸۱)، **سه مکتب روانشناسی**، ترجمه احمد جلالی، پادرا، تهران.
- نقوی قائی، محمد تقی، (بی‌تا)، **مفتاح السعاده فی شرح نهج البلاغه**، مکتبه المصطفوی، تهران.
- نواب لاهیجانی، میرزا محمد باقر، (بی‌تا)، **شرح نهج البلاغه**، اخوان کتابچی، تهران.
- هاشمی خویی، حبیب الله، (۱۴۰۰)، **منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه**، مکتبه الإسلامیه، تهران.
- یحیی، هارون، (۱۳۸۹)، **فرااماسونری جهانی**، ترجمه داود میر ترابی، انتشارات المعی، تهران.